Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/philosophieundth00aver

MONUMENTA SAECULARIA.

HERAUSGEGEBEN

VON DER

KÖNIGLICH BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

ZUR

FEIER IHRES HUNDERTJÄHRIGEN BESTEHENS

AM 28. MÆRZ 1859.

I. CLASSE.

3. **M. J. MÜLLER:** PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE VON AVERROES.

MÜNCHEN.
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

VON

AVERROES.

HERAUSGEGEBEN

VON

MARCUS JOSEPH MÜLLER.

MÜNCHEN, 1859.
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

4976

ثلاث رسائل

للشّيخ الأجلّ العلّامة أبي الوليد محمّد

بن رشد

Vorwort.

Als erste Frucht der gelehrten Mission, welche ich im Auftrage Seiner Majestät des Königs **Maximilian II.** von Bayern nach Spanien übernommen habe, erscheinen hiemit drei Abhandlungen des grossen Aristotelikers *Ibn Roschd*, welche sich auf die Verbindung der Philosophie und Theologie beziehen.

Sie sind aus der Handschrift des Escorials n°. 632 (bei Casiri n°. 629) genommen.

Die Uebersetzung und Erläuterungen, welche den Texten gleich anzuschliessen wünschenswerth gewesen wäre, aber durch die Umstände unmöglich geworden ist, werden baldigst nachfolgen.

Die Kürze der Zeit, in welcher die Abschrift genommen werden musste und der Druck betrieben wurde, war Ursache, dass einige Unvollkommenheiten sich eingeschlichen haben. Abgesehen von Verschiebungen oder Auslassungen von Teschdiden und ähnlichen Kleinigkeiten, die jeder Kundige leicht verbessert, mache ich auf folgende

B
749
.A4G4

Vorwort.

Als erste Frucht der gelehrten Mission, welche ich im Auftrage Seiner Majestät des Königs **Maximilian II.** von Bayern nach Spanien übernommen habe, erscheinen hiemit drei Abhandlungen des grossen Aristotelikers *Ibn Roschd*, welche sich auf die Verbindung der Philosophie und Theologie beziehen.

Sie sind aus der Handschrift des Escorials nº. 632 (bei Casiri nº. 629) genommen.

Die Uebersetzung und Erläuterungen, welche den Texten gleich anzuschliessen wünschenswerth gewesen wäre, aber durch die Umstände unmöglich geworden ist, werden baldigst nachfolgen.

Die Kürze der Zeit, in welcher die Abschrift genommen werden musste und der Druck betrieben wurde, war Ursache, dass einige Unvollkommenheiten sich eingeschlichen haben. Abgesehen von Verschiebungen oder Auslassungen von Teschdiden und ähnlichen Kleinigkeiten, die jeder Kundige leicht verbessert, mache ich auf folgende

B
749
.A4G4

Correcturen aufmerksam. **1**. 7. نفحص — **14**. das letzte Wort التى gehört an das Ende von Seite 12. — **19**. 13. الاقاويل — **21**. 3. الناس nach فى الشريعة — **22**. 7. الشارع — **25**. 21. ياتى — **28**. 14. نبتدئ — **29**. 12. الشارع vor صلعم — **30**. 6. statt وامّا واتما — **31**. 17. هاهنا nach ذلک — **32**. 14. اتما nach هذا — **34**. 13. النظّار nach اتما — **35**. 17. خلف statt خلو — **42**. 9. statt بالناس فى الانسان — **43**. 14. الانسان statt البدن — **44**. 2. statt لها بها — **47**. 8. هى nach ذلک — **48**. 4. كثيرة nach آلهة **54**. 12. لا فهم — **62**. 7. تصوّر nach عسر — **63**. 19. له nach ماهيّة — **64**. 7. للخالق — **64**. 10. لهم nach يمثل — **66**. 9. القوم nach ظنّه — **70**. 7. هذه nach حال — **73**. 14. صحيحة — **75**. 8. قالوا nach الجسم — **78**. 1. ظاهره — **79**. 4. الرسل — **87**. ult. الذى nach الثقل — **88**. 15. الموجودة — **94**. 7. الجواز — **94**. 20. فى نفسه nach الامر — **96**. 13. على يديه nach يظهر — **98**. 15. ان — **103**. 7. ابرئ — **107**. 7. اتما nach ايضا — **111**. 8. فى vor وجودها — **111**. 13. الجنين — **117**. 16. معرفته خطبىّ passim statt خطابىّ —

M. J. Müller.

كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

تأليف القاضي الامام العالم المتفنّن ابي الوليد محمّد بن احمد بن رشد

قال الفقيه الاجلّ الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعدل ابو الوليد محمّد بن احمد بن محمّد بن احمد بن احمد بن رشد رضي الله عنه ورحمه

امّا بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمّد عبده المطهّر المصطفى ورسوله فان الغرض من هذا القول ان نفحّص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ام محظور ام مأمور به امّا على جهة الندب واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلسفة ليس شيئًا اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع اعني من جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وانّه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتمّ كانت المعرفة بالصانع اتمّ وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك فبيّن ان ما يدلّ عليه هذا الاسم إمّا واجب بالشرع وإمّا مندوب اليه فأمّا ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به فذلك بيّن في غير

ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله فاعتبروا يا أولى الابصار وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلىّ او العقلىّ والشرعىّ معًا ومثل قوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء وهذا نصّ بالحث على النظر فى جميع الموجودات واعلم تعالى ان ممّن خصّه بهذا العلم وشرّفه ابرهيم عمّ فقال تعالى وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض الآية وقال تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السمآء كيف رفعت وقال الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرةً واذا تقرّر انّ الشرع قد اوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيا اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس او بالقياس فواجب ان نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى وبيّن انّ هذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحثّ عليه هو اتمّ انواع النظر باتمّ انواع القياس وهو المسمّى برهانًا واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل او الامر الضرورى لمن اراد ان يتعلم الله تبارك و تعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدّم اولًا فيعلم انواع البراهين وشروطها وبما ذا يخالف القياس البرهانىّ القياس الجدلىّ والقياس الخطبىّ والقياس المغالطى وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدّم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم انواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لايمكن ايضا او يتقدم فيعرف قبل ذلك اجزآء القياس التى منها تقدمت اعنى المقدّمات وانواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل امره بالنظر فى الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشيا التى تتنزّل

من النظر منزلة الآلات من العمل فانّه كما ان الفقيه يستنبط من الامر بالتفقّه فى الاحكام وجوب معرفة المقايس الفقهيّة على انواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلىّ وانواعه بل هو احرى بذلك لانّه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وجوب معرفة القياس الفقهىّ فبالحرىّ ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلىّ وليس لقائل ان يقول انّ هذا النوع من النظر فى القياس العقلىّ بدعة اذ لم يكن فى الصدر الاوّل فانّ النظر ايضاً فى القياس الفقهىّ وانواعه هو شىء استنبط بعد الصدر الاوّل وليس يرى انّه بدعة فكذلك يجب ان نعتقد فى النظر فى القياس العقلىّ ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل اكثر اصحاب هذه الملّة مثبتون القياس العقلى الاّ طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص واذا تقرّر انّه يجب بالشرع النظر فى القياس العقلىّ وانواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهىّ فبيّن انّه إن كان لم يتقدّم احد ممّن قبلنا بفحص عن القياس العقلىّ وانواعه انّه يجب علينا ان نبتدئ بالفحص عنه وان يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدّم حتى تكمل المعرفة به فانّه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما انّه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهىّ بل معرفة القياس العقلىّ احرى بذلك وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيّن انّه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا فى ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك فى الملّة فانّ الآلة التى تصح بها التزكية

ليس يعتبر فى صحّة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملّة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحّة واعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الاشيآء من القدمآء قبل ملّة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كلّ ما يحتاج اليه من النظر فى امر المقايس العقليّة قد فحص عنه القدمآء اتمّ فحص فقد ينبغى انّ نضرب بايدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كلّه صوابا قبلناه منهم وانّ كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التى بها نقدر على الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقايس البرهانيّة ويبّين ايضا انّ هذا الغرض انّما يتمّ لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحدًا بعد واحد وان يستعين فى ذلك المتأخّر بالمتقدم على مثال ما عرض فى علوم التعاليم فانّه لو فرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقآء نفسه ان يدرك مقادير الاجرام السماويّة واشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما امكنه ذلك مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان اذكى الناس طبعًا الّا بوحى او شىء يشبه الوحى بل لو قيل له ان الشمس اعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا او ستّين لعدّ هذا القول جنونًا من قائله وهذا شىء قد قام عليه البرهان فى علم الهيئة قيامًا لا يشك فيه من هو من اصحاب ذلك العلم وانّما الذى احوج فى هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صنا عة

اصول الفقه و الفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الآ فى زمن طويل ولو رام انسان اليوم من تلقآء نفسه ان يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظّار من اهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الاسلام ما عدا المغرب لكان اهلا ان يضحك منه لكون ذلك ممتنعا مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا امر بيّن بنفسه ليس فى الصنا ئع العلميّة فقط بل وفى العمليّة فانّه ليس منها صناعة يقدر ان ينشئها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدّمنا من الامم السالفة نظراً فى الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر فى الذى قالوه من ذ لك وما اثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقًا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم فقد تبيّن من هذا ان النظر فى كتب القدمآء واجب با لشرع اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثّنا الشرع عليه وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلا للنظر فيها وهو الذى جمع امرين احدهما ذكآء الفطرة والثانى العدالة الشر عيّة والفضيلة الخلقيّة فقد صدّ الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدّى الى معر فته حقّ المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من انّه ان غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زالّ إمّا من قبل نقص فطرته وإمّا من قبل سوء ترتيب نظره فيها او من قبل غلبة شهواته عليه او انّه لم يجد معلّما يرشده الى فهم ما فيها او من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه او اكثر من واحد منها ان تمنعها عن الذى

هو اهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطبعه وذاته ان يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ولذلك قال عليه السلام للذى امره بسقى العسل اخاه لاسهال كان فيه فتزيّد الا سهال به لمّا سقاه العسل وشكا ذلك اليه صدق الله وكذب بطن اخيك بل نقول انّ مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو اهل لها من اجل ان قومًا من اراذل الناس قد يظنّ بهم انّهم ضلّوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب المآء البارد العذب حتى مات لانّ قوماً شرقوا به فماتوا فان الموت عن المآء بالشرق امر عارض وعن العطش ذاتىّ وضرورىّ وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شى عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورّعه وخوضه فى الدنيا بل اكثر الفقها هكذا نجدهم وصناعتهم انّما تقتضى بالذات الفضيلة العمليّة فاذاً لا يبعد ان يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العمليّة ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلميّة واذا تقرّر هذا كلّه وكنّا نعتقد معشر المسلمين انّ شريعتنا هذه الالهيّة حق وانّها التى نبّهت على هذه السعادة ودعت اليها التى هى المعرفة بالله جلّ وعزّ وبمخلوقاته وانّ ذلك متقرّر عند كلّ مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلّته وطبيعته من التصديق وذلك انّ طباع الناس متفاضلة فى التصديق فمنهم من يصدّق بالبرهان ومنهم من يصدّق بالاقاويل الجدليّة تصديقا صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه اكثر من ذلك ومنهم من يصدّق بالاقاويل الخطبيّة كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانيّة وذلك انّه لمّا كانت شريعتنا هذه الالهيّة قد

دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كلّ انسان الّا من يجحدها عنادًا بلسانه او لم تتقرّر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خُصّ عليه السلام بالبعث الى الاحمر و الاسود اعنى لتضمّن شريعته طرق الدعآء الى الله تعالى وذلك صريح فى قوله تعالى ٱدع الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن ... واذا كانت هذه الشرايع حقًا وداعية الى النظر المؤدّى الى معرفة الحقّ فانّا معشر المسلمين نعلم على القطع انّه لا يؤدّى النظر البرهانىّ الى مخالفة ما ورد به الشرع فانّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له واذا كان هذا هكذا فان ادّى النظر البرهانىّ الى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سُكت عنه فى الشرع او عُرّف به فان كان ممّا سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعىّ وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقًا لما ادّى اليه البرهان فيه او مخالفًا فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفًا طلب هناك تاويله و معنى التاويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة الى الدلالة المجازيّة من غير ان يخلّ فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوّز من تسمية الشى بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التى عودت فى تعريف اصناف الكلام المجازىّ واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الاحكام الشرعيّة فكم بالحرى ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فانّ الفقيه انّما عنده قياس ظنىّ والعارف عنده قياس يقينىّ ونحن نقطع قطعًا انّ كلّ ما ادّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع انّ

ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ وهذه القضيّة لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انّه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما ادّى اليه البرهان الّا اذا اعتبر الشرع وتصفّحت سائر اجزائه وجد فى الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انّه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلّها على ظاهرها ولا ان تخرج كلّها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا فى المأوّل منها من غير المتأوّل فالاشعريون مثلًا يتأوّلون آية الاستوآء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين مزاجهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما ... فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمة الى قوله والراسخون فى العلم فان قال قائل انّ فى الشرع اشيآء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها واشيآء على تأويلها واشيآء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يودّى البرهان الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره او ظاهر ما اجمعوا على تاويله قلنا اما لو ثبت الاجماع بطريق يقينىّ لم يصحّ وان كان الاجماع فيها ظنّيًا فقد يصحّ ولذلك قال ابو حامد وابو المعالى وغيرهما من ائمّة النظر انّه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى امثال هذه الاشيآء وقد يدلّك على ان الاجماع لا يتقرر فى النظريّات بطريق يقينىّ كما يمكن ان يتقرر فى العمليّات انّه ليس يمكن

ان يتقرّر الاجماع فى مسئلة ما فى عصر ما الّا بان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلمآء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا اعنى معلومًا اشخاصهم ومبلغ عددهم وان ينقل الينا فى المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كلّه قد صحّ عندنا انّ العلمآء الموجودين فى ذلك الزمان متّفقون على انّه ليس فى الشرع ظاهر وباطن وانّ العلم بكلّ مسئلة يجب الّا يكتم عن احد وان الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة وانّا وكثير من الصدر الاوّل قد نقل عنهم انّهم كانوا يرون انّ للشرع ظاهرًا وباطنًا وانّه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخارىّ عن علىّ رضى الله عنه انّه قال حدّثوا الناس بما يعرفون اتريدون ان يكذّب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصوّر اجماع منقول الينا عن مسئلة من المسائل النظريّة ونحن نعلم قطعا انّه لا يخلو عصر من الاعصار من علمآء يرون انّ فى الشرع اشيآء لا ينبغى ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض فى العمليّات فانّ الناس كلّهم يرون افشآءها لجميع الناس على السوآء ويكتفى حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل الينا فيها خلاف فانّ هذا كلف فى حصول الاجماع فى العمليّات بخلاف الامر فى العلميّات فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل اذ لا يتصوّر فى ذلك اجماع فما تقول فى الفلاسفة من اهل الاسلام كابى نصر وابن سينا فانّ ابا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل فى القول بقدم العالم وبانّه تعالى لا يعلم الجزئيّات تعالى عن ذلك وفى

تاويل ما جاء فى حشر الاجساد واحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله فى ذلك انه ليس تكفيره اياهما فى ذلك قطعا اذ قد صرّح فى كتاب التفرقة انّ التكفير يخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبيّن من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرّر اجماع فى امثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم انّ هاهنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الّا لمن هو من اهل التأويل وهم الراسخون فى العلم لانّ الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون فى العلم لانه اذا لم يكن اهل العلم يعلمون التاويل لم تكن عندهم مزيّة تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير اهل العلم وقد وصفهم الله بانّهم المؤمنون به و هذا انما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان و هذا لا يكون الّا مع العلم بالتأويل فان غير اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان بها لا من قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذى وصف الله به العلمآء خاصًّا بهم فيجب ان يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع علم التاويل لانّ الله عزّ وجلّ قد اخبر انّ لها تأويلًا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الّا على الحقيقة واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان يتقرّر فى التأويلات التى خصّ الله العلمآء بها اجماع مستفيض وهذا بيّن بنفسه عند من انصف والى هذا كله فقد نرى انّ ابا حامد قد غلط على الحكمآء المشآئين فيما نسب اليهم من انّهم يقولون انه تقدّس وتعالى لا يعلم الجزئيّات اصلاً بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك انّ علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانه علّة للمعلوم الذى هو الموجود فمن شبّه

العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحدة وذلك غاية الجهل فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث و القديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسمآء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس هاهنا حدّ يشمل العلمين جميعاً كما توهّمه المتكلّمون من اهل زماننا وقد افردنا فى هذه المسئلة قولاً حركنا اليه بعض اصحابنا وكيف يتوهّم على المشّائين انّهم يقولون انّه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيّات وهم يرون انّ الرويا الصادقة تتضمّن الانذارات بالجزئيّات الحادثة فى الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان فى النوم من قبل العلم الازلىّ المدبّر للكلّ والمستولى عليه وليس يرون انّه لا يعلم الجزئيّات فقط على النحو الذى نعلمه نحن بل ولا الكلّيّات فان الكلّيّات المعلومة عندنا معلولة ايضًا عن طبيعة الموجود والامر فى ذلك العلم بالعكس ولذلك ما قد ادىّ اليه البرهان انّ ذلك العلم منزّه عن ان يوصف بكلّىّ او بجزئىّ فلا معنى للاختلاف فى هذه المسئلة اعنى فى تكفيرهم او لا تكفيرهم وامّا مسئلة قِدم العالم او حدوثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الاشعريّة وبين الحكمآء المتقدّمين يكاد ان يكون راجعًا للاختلاف فى التسمية وبخاصّة عند بعض القدمآء وذلك انهم اتّفقوا على انّ هاهنا ثلاثة اصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة فامّا الطرف الواحد فهو موجود وجد من شىء غيره و عن شىء اعنى عن سبب فاعل و من مادّة و الزمان متقدّم عليه اعنى على وجوده وهذه هى حال الاجسام التى يدرك تكوّنها

بالحسّ مثل تكوّن الماء والهوآء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتّفق الجميع من القدمآء والاشعريّين على تسميتها محدثة واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شي ولا عن شي ولا تقدّمه زمان وهذا ايضا اتّفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكلّ وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره ... واما الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شي ولا تقدّمه زمان ولاكنّه موجود عن شي اعنى عن فاعل وهذا هو العالم باسره والكلّ منهم متّفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان المتكلّمين يسلّمون انّ الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والاجسام وهم ايضا متّفقون مع القدمآء على انّ الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانّما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالمتكلّمون يرون انّه متناه و هذا هو مذهب افلاطون وشيعته وارسطو وفرقته يرون انّه غير متناه كالحال فى المستقبل فهذا الوجود الآخر الامر فيه بيّن انّه قد اخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقىّ و من الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سمّاه قديمًا ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سمّاه محدثا وهو فى الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًّا ولا قديمًا حقيقيًّا فان المحدث الحقيقىّ فاسد ضرورة والقديم الحقيقىّ ليس له علّة ومنهم من سمّاه محدثًا ازليًّا وهو افلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضى فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فانّ الاراء

شانها هذا يجب ان تكون فى الغاية من التباعد اعنى ان تكون متقابلة كما ظنّ المتكلّمون فى هذه المسئلة اعنى انّ اسم القدم والحدوث فى العالم باسره هو من المتقابلة و قد تبيّن من قولنا انّ الامر ليس كذلك وهذا كلّه مع انّ هذه الآرآء فى العالم ليست على ظاهر الشرع فانّ ظاهر الشرع اذا تصفّح ظهر من الآيات الواردة فى الانبآء عن ايجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وانّ نفس الوجود والزمان مستمرّ من الطرفين اعنى غير منقطع وذلك انّ قوله تعالى وهو الذى خلق السموات والارض فى ستّة ايام وكان عرشه على الماء يقتضى بظاهره انّ وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزماناً قبل هذا الزمان اعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يقتضى ايضا بظاهره انّ وجوداً ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ثم استوى الى السمآء وهى دخان يقتضى بظاهره ان السموات خلقت من شىء والمتكلّمون ليسوا فى قولهم ايضا فى العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانّه ليس فى الشرع انّ الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصّا ابداً فكيف يتصوّر فى تأويل المتكلّمين فى هذه الآيات ان الاجماع انعقد عليه والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكمآء ويشبه المختلفون فى هذه المسائل العويصة إمّا مصيبون مأجورون وإمّا مخطئون معذورون فانّ التصديق بالشى من قبل الدليل القائم فى النفس هو شىء اضطرارىّ لا اختيارىّ اعنى انه ليس لنا ان لا نصدّق او نصدّق كما لنا ان نقوم او لا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدّق بالخطا من قبل شبهة عرضت له اذا كان من اهل العلم معذور

ولذلک قال علیه السلام اذا اجتهد الحاکم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر وایّ حاکم اعظم من الذی یحکم علی الوجود بانّه کذا او لیس بکذا وهولآء الحکّام هم العلما الذین خصّهم الله بالتاویل و هذا الخطأ المصفوح عنه فی الشرع انّما هو الخطأ الذی یقع من العلمآء اذا نظروا فی الاشیآء العویصة التی کلّفهم الشرع النظر فیها وامّا الخطأ الذی یقع من غیر هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسوآء کان الخطأ فی الامور النظریّة او العملیّة فکان الحاکم الجاهل بالسنّة اذا اخطأ فی الحکم لم یکن معذورًا کذلک الحاکم علی الموجودات اذا لم توجد فیه شروط الحکم فلیس بمعذور بل هو إمّا آثم وإمّا کافر واذا کان یشترط فی الحاکم فی الحلال والحرام ان تجمع له اسباب الاجتهاد وهو معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلک الاصول بالقیاس فکم بالحری ان یشترط ذلک فی الحاکم علی الموجودات اعنی ان یعرف الاوائل العقلیّة ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ فی الشرع علی ضربین إمّا خطأ یعذر فیه من هو من اهل النظر فی ذلک الشیء الذی وقع فیه الخطأ کما یعذر الطبیب الماهر اذا اخطأ فی صناعة الطبّ والحاکم الماهر اذا اخطأ فی الحکم ولا یعذر فیه من لیس من اهل ذلک الشان وإمّا خطأ لیس یعذر فیه احد من الناس بل ان وقع فی مبادئ الشریعه فهو کفر وان وقع فیما بعد المبادئ فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذی یکون فی الاشیآء التی تفضی جمیع اصناف طرق الدلائل الی معرفتها فتکون معرفة ذلک الشیء بهذه الجهة ممکنة للجمیع وهذا مثل الاقرار بالله تبارک وتعالی وبالنبوّات وبالسعادة الاخرویّة والشقآء الاخرویّ وذلک انّ هذه الاصول الثلاثة یؤدّی الیها اصناف الدلایل الثلاثة التی

لا يعرى احد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلّف معرفته اعنى الدلائل الخطبيّة والجدليّة والبرهانيّة فالجاحد لامثال هذه الاشيآء اذا كانت اصلًا من اصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه او بغفلته عن التعرّض الى معرفة دليلها لانه ان كان من اهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من اهل الجدل فبالجدل وان كان من اهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الّا الله ويؤمنوا بى يريد بايّ طريق اتّفق لهم من طرق الايمان الثلاث واما الاشيآء التى لخفائها لا تعلم الّا بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان إمّا من قبل فطرتهم وإمّا من قبل عادتهم وإمّا من قبل عدمهم اسبابَ التعلّم بان ضرب لهم امثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلّة المشتركة للجميع اعنى الجدليّة والخطبيّة وهذا هو السبب فى ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى التى لا تنجلى الّا لاهل البرهان وهذه هى اصناف تلك الموجودات الاربعة او الخمسة التى ذكرها ابو حامد فى كتاب التفرقة واذا اتّفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج ان نضرب له امثالا وكان على ظاهره لا يتطرّق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان فى الاصول فالمتأوّل له كافر مثل من يعتقد انّه لا سعادة اخراويّة هاهنا ولا شقاء وانّه انّما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض فى ابدانهم وحواسّهم وانّها حيلة وانّه لا غاية للانسان الّا وجوده المحسوس فقط واذا تقرّر هذا

فقد ظهر لک من قولنا انّ هاهنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله فى المبادئ فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهنا ايضا ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله وحملهم ايّاه على ظاهره كفر وتأويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر فى حقّهم او بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلک قال عليه السلام فى السوداء اذا اخبرته ان الله فى السماء اعتقها فانّها مؤمنة اذ كانت ليست من اهل البرهان والسبب فى ذلک انّ الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الّا من قبل التخيّل اعنى انّه لا يصدّقون بالشيء الّا من جهة ما يتخيّلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبًا الى شيء متخيل ويدخل ايضا على من لا يفهم من هذه النسبة الّا المكان وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلًا فى النظر اعتقاد الجسميّة ولذلک كان الجواب لهولاء فى امثال هذه انّها من المتشابهة وان الوقف فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الّا الله واهل البرهان مع انّهم مجمعون فى هذا الصنف انّه من الماوّل فقد يختلفون فى تأويله وذلک بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردّد بين هذين الصنفين يقع فيه شكّ فيلحقه قوم ممّن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تاويله ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلک لعواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطئ فى هذا معذور اعنى من العلماء فان قيل فاذا تبيّن انّ الشرع فى هذا على ثلاث مراتب فمن اىّ هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء فى صفات المعاد واحواله فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بيّن انّها من الصنف المختلف فيه وذلک انّا نرى

قومًا ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون انّ الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس هاهنا برهان يؤدّى الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعريّة وقوم آخر ممّن يتعاطى البرهان يتأوّلونها وهولاء يختلفون فى تأويلها اختلافًا كثيرًا وفى هذا الصنف هو ابو حامد معدود وكثير من المتصوّفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك ابو حامد فى بعض كتبه ويشبه ان يكون المخطئ فى هذه المسئلة من العلماء معذورًا والمصيب مشكورًا او ماجورًا وذلك اذا اعترف بالوجود وتاوّل فيها نحوًا من انحاء التاويل اعنى فى صفة المعاد ولا فى وجوده اذا كان التأويل لا يؤدّى الى نفى الوجود وانّما كان جحد الوجود فى هذه كفرًا لانّه فى اصل من اصول الشريعة وهو ممّا يقع التصديق به فى الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وامّا من كان من غير اهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها فى حقّه كفر لانّه يؤدّى الى الكفر ولذلك ما نرى انّ من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتاوّيل فى حقّه كفر لانّه يؤدّى الى الكفر فمن افشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا ما لا يجب ألّا تثبت التأويلات إلّا فى كتب البراهين لانّها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الّا من هو من اهل البرهان وامّا اذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعريّة والخطبية او الجدليّة كما يصنعه ابو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرًا وذلك انّه رام ان يكثر اهل العلم بذلك ولكن كثر بذلك الفساد ليس بدون كثرة اهل العلم وتطرّق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده

بكتبه والدليل على انّه رام بذلك تنبيه الفطر انّه لم يلزم مذهبًا من المذاهب فى كتبه بل هو مع الاشاعرة اشعرىّ ومع الصوفيّة صوفىّ ومع الفلاسفة فيلسوف وحتّى انّه كما قيل

يومًا يمانٍ اذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معدّيًّا فعدنانِ

والذى يجب على ائمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التى تتضمّن العلم الّا من كان من اهل العلم كما يجب لهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين اخفّ لانّه لا يقف على كتب البرهان فى الاكثر الّا اهل الفطر الفائقة وانّما يوتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب واخذها من غير معلّم ولاكن سعيها بالجملة صادّ لما دعا اليه الشرع لانّه ظلم لافضل اصناف الناس وافضل اصناف الموجودات اذ كان العدل فى افضل اصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها من كان معدًّا لمعرفتها على كنهها وهم افضل اصناف الناس فانّه على قدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقه الذى هو الجهل به ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان نثبته فى هذا الجنس من النظر اعنى التكلّم بين الشريعة والحكمة واحكام التاويل فى الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استخرنا ان نكتب فى ذلك حرفًا ولا ان نعتذر فى ذلك لاهل التأويل بعذر لان شان هذه المسائل ان تذكر فى كتب البرهان والله الهادى والموفّق للصواب .. وينبغى ان تعلم انّ مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ والعلم الحقّ هو معرفة الله تعالى وساير الموجودات على ما هى عليه وبخاصّة الشريعة منها ومعرفة السعادة

الاخراويّة والشقاء الاخراوى والعمل الحقّ هو امتثال الافعال التى تفيد السعادة وتجنّب الافعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هو الذى يسمّى العلم العملى وهذه تنقسم قسمين احدهما افعال ظاهرة بدنيّة والعلم بهذه هو الذى يسمّى الفقه والقسم الثانى افعال نفسانيّة مثل الشكر والصبر وغيرذلك من الاخلاق التى دعا اليها الشرع او نهى عنها والعلم بهذه هو الذى يسمّى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا ابو حامد فى كتابه ولما كان الناس قد اضربوا عن هذا الجنس وخاضوا فى الجنس الثانى وكان هذا الجنس املك بالتقوى التى سبب السعادة سمّى كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عمّا كنّا بسبيله فنرجع فنقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ وكان التعليم صنفين تصوّرًا وتصديقًا كما بيّن ذلك اهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاث البرهانيّة والجدليّة والخطبية وطرق التصوّر اثنتين امّا الشى نفسه وامّا مثاله وكان الناس كلّهم ليس فى طباعهم ان يقبلوا البراهين ولا اقاويل الجدليّة فضلا عن البرهانيّة مع ما فى تعليم الاقاويل البرهانيّة من العسر والحاجة فى ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلّمها وكان الشرع انّما هو مقصوده تعليم الجميع وجب ان يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصوّر ولمّا كانت طرق التصديق منها ما هى عامّة لاكثر الناس اعنى وقوع التصديق من قبلها وهى الخطبيّة والجدليّة والخطبيّة اعمّ من الجدليّة ومنها ما هى خاصّة ولاقلّ الناس وهى البرهانيّة وكان الشرع مقصوده الاوّل العناية بالاكثر من غير اغفال لتنبيه الخواصّ كانت اكثر الطرق المصرّح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة

للاكثر فى وقوع التصوّر والتصديق وهذه الطرق هى فى الشريعة على اربعة
اصناف احدها ان تكون مع انّها مشتركة خاصّة فى الامرين جميعا اعنى
ان تكون فى التصوّر والتصديق يقينيّة مع انّها خطبيّة او جدليّة وهذه
المقايس هى المقايس التى عرض لمقدّماتها مع كونها مشهورة او مظنونة
ان تكون يقينيّة وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها وهذا
الصنف من الاقاويل الشرعيّة ايس له تاويل والجاحد له او المتأوّل كافر
والصنف الثانى ان تكون المقدّمات مع كونها مشهورة او مظنونة يقينيّة
وتكون النتائج مثالات للامور التى قصد انتاجها وهذا يتطرّق اليه التأويل
اعنى لنتائجه والثالث عكس هذا وهو ان تكون النتائج هى الامور التى
قصد انتاجها نفسها وتكون المقدّمات مشهورة او مظنونة من غير ان
يعرض لها ان تكون يقينية وهذا ايضا لا يتطرق اليه تاويل اعنى لنتا ئجه
وقد يتطرّق لمقدّماته والرابع ان يكون مقدّماته مشهورة او مظنونة من
غير ان يعرض لها ان تكون يقينيّة وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه
وهذه غرض الخواصّ فيها التأويل وغرض الجمهور امرارها على ظاهرهـــا
وبالجملة فكلّ ما يتطرّق اليه من هذه تأويل لا يدرك الّا بالبرهان فغرض
الخواصّ فيه هو ذلك التأويل وغرض الجمهور هو حملها على ظاهرها فى
الوجهين جميعا اعنى فى التصوّر والتصديق اذ كان ليس فى طباعهم اكثر
من ذلك وقد يعرض للنظّار فى الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق
المشتركة بعضها على بعض فى التصديق اعنى اذا كان دليل التأويل اتمّ
اقناعا من دليل الظاهر وامثال هذه التأويلات هى جمهوريّة ويمكن ان
يكون غرض من بلغت قوائم النظريّة الى القوّة الجدليّة وفى هذا الجنس يدخل

بعض تأويلات الاشعريّة والمعتزلة وان كانت المعتزلة فى الاكثر اوثق اقوالاً
وامّا الجمهور الذين لا يقدرون على اكثر من الاقاويل الخطبيّة نفرضهم
امرارها على ظاهرها ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلًا فاذًا الناس على
ثلاثة اصناف صنف ليس هو من اهل التأويل اصلاً وهم الخطبيّون الذين هم
الجمهور الغالب وذلك انّه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا
النوع من التصديق وصنف هو من اهل التاويل الجدلىّ وهولاء هم الجدليّون
بالطبع فقط او بالطبع والعادة وصنف هو من اهل التاويل اليقينىّ وهولاء
هم البرهانيّون بالطبع والصناعة اعنى صناعة الحكمة وهذا التاويل ليس
ينبغى ان يصرّح به لاهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرّح بشى من
هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها وبخاصّة التأويلات البرهانيّة لبعدها
عن المعارف المشتركة افضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح الى الكفر والسبب
فى ذلك انّ مقصوده ابطال الظاهر واثبات المؤوّل فاذا ابطل الظاهر عند
من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤوّل عنده ادّاه ذلك الى الكفر ان كان
فى اصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغى ان يصرّح بها للجمهور ولا تثبت
فى الكتب الخطبيّة او الجدليّة اعنى الكتب التى الاقاويل الموضوعة فيها من
هذين الجنسين كما صنع ذلك ابو حامد ولهذا يجب ان يصرّح ويقال فى
الظاهر الذى الاشكال فى كونه ظاهرًا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويلة غير
ممكن فيهم انّه متشابه لا يعلمه الّا الله وان الوقف يجب هنا فى قوله
عزّوجلّ وما يعلم تأويله الّا الله وبمثل هذا يأتى الجواب فى السؤال عن
الامور الغامضة التى لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ويسألونك
عن الروح قل الروح من امر ربّى وما اوتيتم من العلم الّا قليلًا وامّا

المصرّح بهذه التأويلات لغير اهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر وهو صدّ دعوى الشارع وبخاصّة متى كانت تاويلات فاسدة فى اصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من اهل زماننا فانا قد شهدنا منهم اقوامًا ظنّوا انّهم تفلسفوا وانّهم قد ادركوا بحكمتهم العجيبة اشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه اعنى لا تقبل تأويلاً وانّ الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببًا لهلاك الجمهور وهلاكهم فى الدنيا والآخرة ومثال مقصد هولاء مع مقصد الشاوع مثال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحّة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم اقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الاشياء التى تحفظ صحّتهم وتزيل امراضهم وتجنّب اضدادها اذ لم يمكنه فيهم ان يصيّر جميعهم اطبّاء لان الذى يعلم الاشياء الحافظة للصحّة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانيّة هو الطبيب فتصدّى هذا الى الناس وقال لهم انّ هذه الطرق التى وضع لكم هذا الطبيب ليست بحقّ وشرع فى ابطالها حتى بطلت عندهم او قال انّ لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق فى العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيا من الاشياء النافعة فى الصحّة وازالة المرض او يقدر هذا المصرّح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم اعنى حفظ الصحّة لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك هذا ان صرّح لهم بتأويلات صحيحة فى تلك الاشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلاً ان صرّح لهم بتأويلات فاسدة لانّهم يؤول بهم الامر ان لا يروا ان هاهنا صحّة يجب ان تحفظ ولا مرضًا يجب ان يزال فضلًا عن

ان يروا ان هاهنا اشياء تحفظ الصحّة وتزيل المرض وهذه هى حال من يصرّح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو باهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصادّ عنه والصادّ عن الشرع كافر وانّما كان هذا التمثيل يقينيّا وليس بشعرىّ كما لقائل ان يقول لانّه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحّة الابدان نسبة الشارع الى صحّة الانفس اعنى انّ الطبيب هو الذى يطلب ان يحفظ صحّة الابدان اذا وجدت ويستردّها اذا عدمت والشارع هو الذى يبتغى هذا فى صحّة الانفس وهذه الصحّة هى المسمّاة تقوى وقد صرّح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال الشرعيّة فى غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولاكن يناله التقوى منكم وقال انّ الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من الآيات التى تضمّنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انّما يطلب بالعلم الشرعىّ او العمل الشرعىّ هذه الصحّة وهذه الصحّة هى التى تترتّب عليها السعادة الاخراويّة وعلى ضدّها الشقاء الاخراوىّ فقد تبيّن لك من هذا انّه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهوريّة فضلًا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هى الامانة التى حملها الانسان غابى ان يحملها واشفق منها جميع الموجودات اعنى المذكورة فى قوله تعالى انّا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الآية ومن قبل التأويلات والظنّ بانّها يجب ان يصرّح بها فى الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضًا وبدّع بعضهم بعضًا وبخاصّة الفاسدة منها فاوّلت المعتزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة وصرّحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعريّة وان كانوا اقلّ

تأويلًا فاوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق وزائدًا الى هذا كلّه انّ طرقهم التى سلكوها فى اثبات تاويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواصّ لكونها اذا تؤمّلت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بادنى تأمّل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التى بنت عليها الاشعريّة معارفها هى سوفسطانيّة فانّها تجحد كثيرًا من الضروريّات مثل ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها فى بعض ووجود الاسباب الضروريّة للمسبّبات والصور الجوهريّة والوسائط ولقد تعدّى نظّارهم فى هذا المعنى على المسلمين انّ فرقة من الاشعريّة كفّرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم وهم الكافرون والضالّون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم اوّل الواجبات النظر وقال قوم الايمان اعنى من قبل انّهم لم يعرفوا اىّ الطرق هى الطرق المشتركة للجميع التى دعا الشرع من ابوابها جميع الناس وظنّوا ان ذلك طريق واحد فاخطئوا مقصد الشارع وضلّوا واضلّوا فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التى سلكها الاشعريّة ولا غيرهم من اهل النظر هى الطرق المشتركة الى قصد الشارع لتعليم الجمهور بها وهى التى لا يمكن تعليمهم بغيرها فاىّ الطرق هى هذه الطرق فى شريعتنا هذه قلنا هى الطرق التى ثبتت فى الكتاب العزيز فقط فانّ الكتاب العزيز اذا تؤمّل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصّة واذا تؤمّل الامر فيها ظهر انه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرّفها بتأويل لا يكون ظاهرًا بنفسه او اظهر منها للجميع وذلك شى غير موجود فقد ابطل

حكمتها وابطل فعلها المقصود فى افادة السعادة الانسانيّة وذلك ظاهر جدًا من حال الصدر الاوّل وحال من اتى بعدهم فانّ الصدر الاوّل انّما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرّح به وامّا من اتى بعدهم فانّهم لمّا استعملوا التاويل قلّ تقوامم وكثر اختلافهم وارتفعت محبّتهم وتفرّقوا فرقًا فيجب على من اراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعمد الى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شى شى ممّا كلّفنا اعتقاده ويجتهد فى نظره الى ظاهرها ما امكنه من غير ان يتأوّل من ذلك شيا الّا اذا كان التأويل ظاهرًا بنفسه اعنى ظهورًا مشتركًا للجميع فان الاقاويل الموضوعة فى الشرع لتعليم الناس اذا تؤمّلت يشبه ان يبلغ من نصرتها الى حدّ لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الّا من كان من اهل البرهان وهذه الخاصّة ليست توجد لغيرها من الاقاويل فاذًا الاقاويل الشرعيّة المصرّح بها فى الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواصّ دلّت على الاعجاز احداها انّه لا يوجد اتمّ اقناعًا وتصديقًا للجميع منها والثانية انّها تقبل النصرة بطبعها الى ان تنتهى الى حدّ لا يقف على التأويل فيها ان كانت ممّا فيها تأويل الّا اهل البرهان والثالثة انّها تتضمّن التنبيه لاهل الحقّ على التأويل الحقّ وهذا ليس يوجد لا فى مذاهب الاشعريّة ولا فى مذاهب المعتزلة اعنى انّ تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمّن التنبيه على الحقّ ولا هى حقّ ولهذا كثرت البدع وبودّنا لو تفرّغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وان انسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يسّر لنا منه فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن ياتى بعد فانّ النفس من ما تخلّل هذه

الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة فى غاية الحزن والتألّم وبخاصّة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فانّ الاذاية من الصديق هى اشدّ من الاذاية من العدو اعنى انّ الحكمة هى صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذاية ممن ينسب اليها اشدّ الاذاية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابّتان بالجوهر والغريزة وقد اذاها ايضا كثير من الاصدقاء الجهال ممّن ينسبون انفسهم اليها وهى الفرق الموجودة فيها والله يسدّد الكلّ ويوفّق الجميع لمحبّته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلّات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصّة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا فى معرفة الحق وذلك انّه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلّدين وانحطّ عن تشغيب المتكلّمين ونبّه الخواصّ على وجوب النظر التامّ فى اصل الشريعة

كمل

كتاب الكشف عن مناهج الادلّة فى عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلّة تصنيف الشيخ العلّامة ابى الوليد بن رشد

قال الشيخ الخ ابو الوليد محمّد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد وبعد حمد الله الذى اختصّ من يشاء بحكمته ووفّقهم لفهم شريعته واتّباع سنّته واطلع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيّه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من اهل ملّته وتحريف المبطلين من امّته وانكشف لهم ان من التاويل ما لم ياذن الله ورسوله به وصلواته التامّة على امين وحيه وخاتم رسله وعلى آله واسرته فانّه لمّا كنّا قد بيّنّا قبل هذا فى قول افردناه مطابقة الحكمة للشرع وامر الشريعة بها وقلنا هناك انّ الشريعة قسمان ظاهر ومؤوّل وانّ الظاهر منها فرض الجمهور وان المؤوّل هو فرض العلماء وامّا الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وانّه لا يحلّ للعلماء ان يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علىّ رضى الله عنه حدّثوا الناس بما يفهمون اتريدون ان يكذّب الله ورسوله فقد رأيت ان افحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها ونتحرّى فى ذلك كلّه مقصد الشارع صلعم بحسب الجهد والاستطاعة فانّ الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كلّ الاضطراب فى هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالّة واصناف مختلفة كلّ واحد منهم يرى انّه على الشريعة الاولى وانّ من خالفه امّا مبتدع وامّا كافـ

مستباح الدم والمال وهذا كلّه عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة واشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا اربعة الطائفة التى تسمّى بالاشعريّة وهم الذين يرى اكثر الناس اليوم انّهم اهل السنّة والتى تسمّى بالمعتزلة والطائفة التى تسمّى بالباطنيّة والطائفة التى تسمّى بالحشويّة وكلّ هذه الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرًا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس وانّ من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذا تؤمّلت جميعها وتؤمّل مقصد الشرع ظهر انّ جلّها اقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وانا اذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتمّ الايمان الّا بها واتحرّى فى ذلك كلّه مقصد الشارع صلعم دون ما جعل اصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذى ليس بصحيح وابتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع ان يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى والطرق التى سلك بهم فى ذلك وذلك فى الكتاب العزيز ونبدئ من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى الى وجود الصانع اذ كانت اوّل معرفة يجب ان يعرفها المكلّف وقبل ذلك فينبغى ان نذكر ارآء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول امّا الفرقة التى تدعى بالحشويّة فانّهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل اعنى انّ الايمان بوجوده الذى كلّف الناس التصديق به يكفى فيه ان يتلقّى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانًا كما يتلقّى منه احوال المعاد وغير ذلك ممّا لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالّة الظاهر من امرها انّها مقصّرة عن مقصود الشرع فى

الطريق التى نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انّه يظهر من غير ما آية من كتاب الله انّه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود البارئ بادلّة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا ايّها الناس اعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى افى الله شكّ فاطر السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى وليس لقائل ان يقول انّه لو كان ذلك واجبًا على كلّ من آمن بالله اعنى لا يصحّ ايمانه الّا من قبل وقوعه عن هذه الادلّة لكان النبى صلعم لا يدعو احدا الى الاسلام الّا عرض عليه هذه الادلّة فان العرب كلّها تعترف بوجود البارئ سبحانه ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولنّ الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من تبلغ به غلامة العقل وبلادة القريحة الى ان لا يفهم شيا من الادلّة الشرعيّة التى نصبها صلعم للجمهور وهذا فهو اقلّ الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشويّة مع ظاهر الشرع واما الاشعريّة فانّهم رأوا انّ التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الّا بالعقل لاكن سلكوا فى ذلك طرقاً ليست هى الطرق الشرعيّة التى نبّه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها وذلك انّ طريقتهم المشهورة انبنت على بيان انّ العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزّأ وانّ الجزء الذى لا يتجزّأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزّأ وهو الذى يسمّونه الجوهرة الفردة طريقة معتاصة تذهب على كثير من اهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلًا عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة

غير برهانيّة ولا مفضية بيقين الى وجود البارئ وذلك انّه اذا فرضنا انّ العالم محدث لزم كما يقولون ان يكون له ولا بدّ فاعل محدِث ولاكن يعرض فى وجود هذا المحدث شكّ ليس فى قوّة صناعة الكلام الانفصال عنه وذلك انّ هذا المحدث لسنا نقدر ان نجعله ازليًّا ولا محدَثًا امّا كونه محدثا فلانّه يفتقر الى محدِث وذلك المحدث الى محدث ويمرّ الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل وانّما كونه ازليّا فانّه يجب ان يكون فعله المتعلق بالمفعولات ازليًّا فتكون المفعولات ازليّة والحادث يجب ان يكون وجوده متعلّقاً بفعل حادث اللهمّ الّا لو سلّموا انّه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم فان المفعول لا بدّ ان يتعلّق به فعل الفاعل وهم لا يسلّمون ذلك فانّ من اصولهم انّ المقارن للحوادث حادث وايضا ان كان الفاعل حينًا يفعل وحينًا لا يفعل وجب ان تكون هنالك علّة صيّرته باحدى الحالتين اولى منه بالاخرى فيسئل ايضا فى تلك العلّة مثل هذا السؤال وفى علّة العلّة فيمرّ الامر الى غير نهاية وما يقوله المتكلّمون فى جواب هذا من انّ الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشكّ لان الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثًا فواجب ان يكون الفعل المتعلّق بايجاده حادثًا وسواء فرضنا الارادة قديمة او حديثة متقدّمة على الفعل او معه فكيف ما كان فقد يلزمهم اما ان يجوّزوا على القديم احد ثلثة امور امّا ارادة حادثة وفعل حادث وامّا فعل حادث وارادة قديمة وامّا فعل قديم وارادة قديمة والحادث ليس يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انّه يوجد عن ارادة قديمة ووضْع الارادة نفسها هى للفعل المتعلّق بالمفعول شى لا يعقل وهو كفرض مفعول

بلا فاعل فانّ الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هى شرط الفعل لا الفعل وايضا فهذه الارادة القديمة يجب ان تتعلّق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له اذ كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له فهى لا تتعلّق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت ايجاده الّا بعد انقضاء دهر لا نهاية له وما لا نهاية له لا ينقضى فيجب الّا يخرج هذا المراد الى الفعل او ينقضى دهر لا نهاية له وذلك ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلّمين الذى اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك وايضا فانّ الارادة التى تتقدّم المراد وتتعلّق به بوقت مخصوص لا بدّ ان يحدث فيها فى وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانّه ان لم يكن فى المريد فى وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت اولى من عدمه الى ما فى هذا كلّه من التشعيب والشكوك العويصة التى لا يتخلّص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامّة ولو كلّف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وايضا فانّ الطرق التى سلك هولاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معًا اعنى انّ الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ولا هى مع هذا برهانيّة فليس تصحّ لا للعلماء ولا للجمهور ونحن ننبّه على ذلك بعض التنبيه فنقول ان الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان احدهما وهو الاشهر الذى اعتمد عليه عامّتهم ينبنى على ثلاث مقدّمات هى بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم احداها انّ الجواهر لا تنفكّ من الاعراض اى لا تخلوا منها والثانية انّ الاعراض حادثة والثالثة انّ ما لا

ينفكّ عن الحوادث حادث اعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث فاما المقدّمة الاولى وهى القائلة انّ الجواهر لا تتعرّى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهى مقدّمة صحيحة وان عنوا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شكّ ليس باليسير وذلك انّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه وفى وجوده اقاويل متضادّة شديدة التعاند وليس فى قوّة صناعة الكلام تخليص الحقّ منها وانّما ذلك لصناعة البرهان واهل هذه الصناعة قليل جدًا والدلائل التى تستعملها الاشعريّة فى اثباته هى خطبيّة فى الاكثر وذلك انّ استدلالهم المشهور فى ذلك هو انّهم يقولون ان من المعلومات الاول انّ الفيل مثلا انّما نقول فيه انّه اعظم من النملة من قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلّف من تلك الاجزاء وليس هو واحدًا بسيطًا واذا فسد الجسم فاليها يتحلّل واذا تركّب فمنها يتركّب وهذا الغلط انّما دخل عليهم من شبه الكمّيّة المنفصلة بالمتّصلة فظنّوا ان ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتّصلة وذلك انّ هذا يصدق فى العدد اعنى ان نقول انّ عددا اكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه اعنى الوحدات وامّا الكمّ المتّصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكمّ المتصل انّه اعظم واكبر ولا نقول انّه اكثر واقلّ ونقول فى العدد انّه اكثر واقلّ ولا نقول اكبر واصغر وعلى هذا القول فتكون الاشيا كلّها اعدادًا ولا يكون هنالك عظم متّصل اصلًا فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانّه ينقسم بنصفين اعنى الاعظام الثلاثة التى هى الخطّ والسطح والجسم وايضا فانّ الكمّ المتّصل

هو الذى يمكن ان يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك فى العدد لاكن يعارض هذا ايضا انّ الجسم وسائر اجزاء الكمّ المتّصل يقبل الانقسام وكلّ منقسم فامّا ان ينقسم الى شى منقسم او الى شى غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم وان انقسم الى منقسم عاد السؤال ايضا فى هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشى المتناهى اجزاء لا نهاية لها ومن المعلومات الاول انّ اجزاء المتناهى متناهية ومن الشكوك المعتاصة التى تلزمهم ان يسئلوا اذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فانّ الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من اصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث من موجود ما والموجود ما وايضا فقد يسئلون ان كان الموجود يكون من غير عدم فيما ذا يتعلّق فعل الفاعل فانّه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلّق عندهم بالعدم ولا يتعلّق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغى ان يتعلّق بذات متوسّطة بين العدم والوجود وهذا هو الذى اضطرّ المعتزلة الى ان قالت انّ فى العدم ذاتًا ما وهولا ايضا يلزمهم ان يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودًا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوّة صناعة الجدل حلّها فاذًا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصّة للجمهور فانّ طريقة معرفة الله اوضح من هذه على ما سنبيّن من قولنا بعد وامّا المقدّمة الثانية وهى القائلة انّ جميع الاعراض محدثة

فهى مقدّمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم وذلك انا انّما شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الاعراض فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما الى الغائب فان كان واجبًا فى الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب اعنى ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسًا على ما شاهدناه فقد يجب ان يفعل ذلك فى الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الاعراض على حدوث الاجسام وذلك انّ الجسم السماوىّ وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد الشكّ فى حدوث اعراضه كالشكّ فى حدوثه نفسه لانّه لم يحسّ حدوثه لا هو ولا اعراضه ولذلك ينبغى ان نجعل الفحص عنه من امر حركته وهى الطريق التى تفضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهى طريق الخواصّ وهى التى خصّ الله به ابرهيم عليه السلام فى قوله وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين لانّ الشكّ كلّه انّما هو فى الاجرام السماويّة واكثر النظّار انتهوا اليها واعتقدوا انّها آلهة وايضا فان الزمان من الاعراض ويعسر تصوّر حدوثه وذلك انّ كلّ حادث فيجب ان يتقدّمه العدم بالزمان فانّ تقدّم عدم الشى على الشى لا يتصوّر الّا من قبل الزمان وايضا فانّ المكان الذى يكون فيه العالم اذا كان كلّ متكوّن بالمكان سابق له يعسر تصوّر حدوثه ايضا لانّه ان كان خلاء على رأى من يرى انّ الخلاء هو المكان يحتاج ان يتقدّم حدوثه ان فرض حادثًا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكّن على الرأى الثانى لزم ان يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمرّ الامر الى غير نهاية وهذه كلّها شكوك عويصة وادلّتهم التى يلتمسون بها بيان ابطال قدم الاعراض انّما

هى لازمة لمن يقول بقدم ما يحسّ منها حادثًا اعنى من يضع ان جميع الاعراض غير حادثة وذلك انّهم يقولون انّ الاعراض التى يظهر للحسّ انّها حادثة ان لم تكن حادثة فامّا ان تكون منتقلة من محلّ الى محلّ وامّا ان تكون كامنة فى المحلّ الذى ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنّون انّهم قد بيّنوا ان جميع الاعراض حادثة وانّما بان من قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لا ما لا يظهر حدوثه ولا ما لا يشكّ فى امره مثل الاعراض الموجودة فى الاجرام السماوّية من حركاتها واشكالها وغير ذلك فتؤول ادلّتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطبىّ الّا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلك عند التيقّن باستواء طبيعة الشاهد والغائب وامّا المقدّمة الثالثة وهى القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدّمة مشتركة الاسم وذلك انّه يمكن ان تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها والمعنى الثانى ما لا يخلو من واحد منها بخصوص مشار اليه كانّك قلت ما لا يخلو عن هذا السواد المشار اليه فامّا هذا المفهوم الثانى فهو صادق اعنى ما لا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انّه يجب ضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانّه ان كان قديمًا فقد خلا من ذلك العرض وقد كنّا فرضناه لا يخلو هذا خلوّ لا يمكن وامّا المفهوم الاوّل وهو الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل اعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث لانّه يمكن ان يتصوّر المحلّ الواحد اعنى الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية امّا متضادّة وامّا غير متضادّة كانك قلت حركات لا نهاية لها كما يرى ذلك كثير من

القدماء فى العالم انّه يتكوّن واحد بعد اخر ولهذا لمّا شعر المتاخّرون من المتكلّمين بوهى هذه المقدّمة راموا شدّها وتقويتها بان بيّنوا فى زعمهم انّه لا يمكن ان تتعاقب على محلّ واحد اعراض لا نهاية لها وذلك انّهم زعموا انّه يجب عن هذا الموضع ان لا يوجد منها فى المحلّ عرض ما مشار اليه الّا وقد وجدت قبله اعراض لا نهاية لها وذلك يؤدّى الى امتناع الموجود منها اعنى المشار اليه لانّه يلزم الّا يوجد الّا بعد انقضاء ما لا نهاية له ولمّا كان ما لا نهاية له لا ينقضى وجب الّا يوجد هذا المشار اليه اعنى المفروض موجودًا مثال ذلك انّ الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوىّ ان كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب الّا توجد ومثّلوا ذلك برجل قال لرجل لا اعطيك هذا الدينار حتى اعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابدًا وهذا التمثيل ليس بصحيح لان فى هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله وقع فى زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع ايضا فى زمن محدود فاشترط هو ان يعطيه الدينار فى زمان يكون بينه وبين الزمان الذى تكلّم فيه ازمنة لا نهاية لها وهى التى يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بيّن من امره انّه لا يشبه المسئلة الممثّل بها وامّا قولهم ان ما يوجد بعد وجود اشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقًا فى جميع الوجوه وذلك ان الاشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين امّا على جهة الدور وامّا على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها ما ينهيها مثال ذلك انّه ان كان شروق فقد

كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلّت الارض وان كان ابتلّت الارض فقد كان مطر وان كان مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم وامّا التى تكون على الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصحّ ان يمر الى غير نهاية ولانّه اذا لم يوجد الاوّل من الاسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذى هو الاب وهو المصوّر له ويكون الاب انّما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع ان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له ان يفعل بآلات متبدلة اشخاصًا لا نهاية لها وهذا كلّه ليس يظهر فى هذا الموضع وانّما سقناه ليعرف ان ما توهّم القوم من هذه الاشياء انّه برهان فليس برهانًا ولا هو من الاقاويل التى تليق بالجمهور اعنى البراهين البسيطة التى كلّف الله بها الجميع من عباده الايمان به فقد تبيّن لك من هذا انّ هذه الطريقة ليست برهانيّة صناعية ولا شرعيّة وامّا الطريقة الثانية فهى التى استنبطها ابو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظاميّة ومبناها على مقدّمتين احداهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلًا اصغر ممّا هو واكبر ممّا هو او بشكل اخر غير الشكل الذى هو عليه او عدد اجسامه غير العدد الذى هى عليه او تكون حركة كل متحرّك منها الى جهة ضدّ الجهة التى يتحرّك اليها حتى يمكن فى الحجر ان يتحرّك الى فوق وفى النار الى اسفل وفى الحركة الشرقيّة ان تكون غربيّة وفى الغربيّة ان

تكون شرقيّة والمقدّمة الثانية انّ الجائز حدَث وله محدِث اى فاعل صيّره باحدى الجائزين اولى منه بالآخر فامّا المقدّمة الاولى فهى خطبيّة وفى بادى الراى وهى اما فى بعض اجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها وفى بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقيّة غربيّة والغربيّة شرقيّة اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون لذلك علّة غير بيّنة الوجود بنفسها او تكون من العلل الخفيّة على الانسان ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان فى اوّل الامر عند النظر فى هذه الاشيا شبيها بما يعرض لمن ينظر فى اجزاء المصنوعات من غير ان يكون من اهل تلك الصنائع وذلك انّ الذى هذا شانه قد سبق الى ظنّه ان كلّ ما فى تلك المصنوعات او جلّها ممكن ان يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من اجله اعنى غايته فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة وامّا الصانع والذى يشارك الصانع فى شى من علم ذلك فقد يرى انّ الامر بضدّ ذلك وانّه ليس فى المصنوع الّا شى واجب ضرورىّ او ليكون به المصنوع اتمّ وافضل ان لم يكن ضروريّا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر انّ المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلّاق العظيم فهذه المقدّمة من جهة انّها خطبيّة قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة انّها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانّما صارت مبطلة للحكمة لانّ الحكمة ليست شيا اكثر من معرفة اسباب الشى واذا لم تكن للشى اسباب ضروريّة تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود فليس هاهنا معرفة يختصّ بها

الحكيم الخالق دون غيره كما انّه لو لم تكن هاهنا اسباب ضروريّة فى وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة اصلاً ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع واى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتأتّى باىّ عضو اتّفق او بغير عضو حتى يكون الابصار مثلاً يتاتّى بالاذن كما يتاتّى بالعين والشمّ بالعين كما يتاتّى بالانف وهذا كلّه ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمّى به نفسه حكيمًا تعالى وتقدّست اسماؤه عن ذلك وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدّمة نوجه ما وذلك انّه يرى ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وانّ هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وانّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاوّل وهذا قول فى غاية السقوط وذلك ان الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن ان يعود ضروريًا من قبل فاعله الّا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورىّ فان قيل انّما يعنى بقوله ممكنًا باعتبار ذاته اى انّه متى توهّم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الاشيا التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنّا فنقول فامّا القضية الثانية وهى القائلة ان الجائز محدث فهى مقدّمة غير بيّنة بنفسها وقد اختلف فيها العلما فاجاز افلاطون ان يكون شى جائز ازليًا ومنعه ارسطو وهو مطلب عويص ولن تبين حقيقته الّا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصّهم الله بعلمه وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وامّا ابو

المعالى فانّه رام ان يبيّن هذه المقدّمة بمقدّمات احداها ان الجائز لا بدّ له من مخصّص يجعله باحد الوصفين الجائزين اولى منه بالثانى والثانية انّ هذا المخصّص لا يكون الّا مريدًا والثالثة انّ الموجود عن الارادة عو حادث ثم بيّن انّ الجائز يكون عن الارادة اى عن فاعل مريد من قبل انّ كلّ فعل فامّا ان يكون عن الطبيعة وامّا عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها احد الجائزين المماثلين اعنى لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما مثال ذلك انّ السقمونيا ليس تجذب الصفراء التى فى الجانب الايمن من البدن مثلًا دون التى فى الايسر وامّا الارادة فهى التى تختص الشى دون مماثله ثم اضاف الى هذه انّ العالم مماثل كونه فى الموضع الذى خلق فيه من الجوّ الذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فا نتج عن ذلك انّ العالم خلق عن ارادة والمقدمة القائلة انّ الارادة هى التى تخصّ احد المماثلين صحيحة والقائلة انّ العالم فى خلاء يحيط به كاذبة او غير بيّنة بنفسها ويلزم ايضا عن وضعه هذا الخلاء امر شنيع عندهم وهو ان يكون قديمًا لانه ان كان محدثا احتاج الى خلاء واما المقدّمة القائلة انّ الارادة لا يكون عنها الّا مراد محدث فذلك شى غير بيّن وذلك انّ الارادة التى بالفعل فهى مع فعل المراد نفسه لان الارادة من المضاق وقد تبيّن انّه اذا وجد احد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد احدهما بالقوة وجد الآخر بالقوّة فان كانت الارادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا بدّ حادث بالفعل وان كانت الارادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى بالفعل قديم وامّا الارادة التى تتقدّم المراد فهى الارادة التى بالقوة اعنى

التى لم يخرج مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بيّن انّها اذا خرج مرادها انها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هى السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل فاذاً لو وضع المتكلّمون ان الارادة حادثة لوجب ان يكون المراد محدثا ولا بدّ والظاهر من الشرع انّه لم يتعمّق هذا التعمّق مع الجمهور ولذلك لم يصرّح لا بارادة قديمة ولا حادثة بل صرّح بما الاظهر منه انّ الارادة موجدة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى انّما قولنا لشى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وانّما كان ذلك كذلك لانّ الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحقّ انّ الشرع لم يصرّح فى الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات فى حقّ الاكثر وليس بايدى المتكلّمين برهان قطعىّ على استحالة قيام ارادة حادثة فى موجود قديم لانّ الاصل الذى يعوّلون عليه فى نفى قيام الارادة بمحلّ قديم هو المقدّمة التى بيّنّاها وهى ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبيّن هذا المعنى بيانًا اتمّ عند القول فى الارادة فقد تبيّن لك من هذا كلّه انّ الطرق المشهورة للاشعريّة فى السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقًا نظريّة يقينيّة ولا طرقا شرعيّة يقينيّة وذلك ظاهر لمن تأمّل اجناس الادلّة المنبّهة فى الكتاب العزيز على المعنى اعنى بمعرفة وجود الصانع وذلك انّ الطرق الشرعيّة اذا تؤمّلت وجدت فى الاكثر قد جمعت وصفين احدهما ان تكون يقينيّة والثانى ان تكون بسيطة غير مركّبة اعنى قليلة المقدّمات فتكون نتائجها قريبة من المقدّمات الاول واما الصوفيّة فطرقهم فى النظر ليست طرقًا نظريّة اعنى

مركّبة من مقدّمات واقيسة وانّما يزعمون انّ المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شي يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانيّة واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجّون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتّقوا الله ويعلّمكم الله ومثل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا ومثل قوله ان تتّقوا الله يجعل لكم فرقانًا الى اشباه ذلك كثيرة يظنّ انّها عاضدة لهذا المعنى ونحن نقول انّ هذه الطريقة وان سلّمنا وجودها بانّها ليست عامّة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثًا والقرآن كلّه انّما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر ان تكون اماتة الشهوات شرطًا فى صحّة النظر مثلما تكون الصحّة شرطًا فى ذلك لا ان اماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطًا فيها كما انّ الصحّة شرط فى التعلّم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحثّ عليها فى جملتها حثًّا اعنى على العمل لا انّها كافية بنفسها كما ظنّ القوم بل ان كانت نافعة فى النظريّة فعلى الوجه الذى قلنا وهذا بيّن عند من انصف واعتبر الامر بنفسه واما المعتزلة فانّه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شي نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعريّة فان قيل فاذا قد تبيّن ان هذه الطرق كلّها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعيّة التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارئ سبحانه فما هى الطريقة الشرعيّة التى نبّه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان

الله عليهم قلنا الطريق التى نبّه الكتاب العزيز عليها ودعا الكلّ من بابها اذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسمّ هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحسّيّة والعقل ولنسمّ هذه دليل الاختراع فامّا الطريقة الاولى فتنبنى على اصلين احدهما انّ جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثانى انّ هذه الموافقة هى ضرورةً من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتّفاق فامّا كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذى هو فيه ايضا وهو الارض وكذلك تظهر ايضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيّات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء وكذلك ايضا تظهر العناية فى اعضاء البدن واعضاء الحيوان اعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك اعنى منافع الموجودات داخلة فى هذا الجنس ولذلك وجب على من اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامّة ان يفحص عن منافع جميع الموجودات .. وامّا دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كلّه ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تنبنى على اصلين موجودين بالقوّة فى جميع فطر الناس احدهما انّ هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى انّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له الآية فانّا نرى

اجساماً جماديّة ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعًا انّ هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا لها وهو الله تبارك وتعالى وامّا السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر انّها مامورة بالعناية بما هاهنا ومسخّرة لنا والمسخّر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة وامّا الاصل الثانى فهو انّ كلّ مخترَع فله مخترِع فيصحّ من هذين الاصلين انّ للموجود فاعلاً مخترِعًا له وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبًا على من اراد معرفة الله حقّ معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقىّ فى جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشى لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شى وكذلك ايضا من تتبّع معنى الحكمة فى موجود موجود اعنى معرفة السبب الذى من اجله خُلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية اتمّ فهذان الدليلان هما دليلا الشرع وامّا ان الآيات المنبّهة على الادلّة المفضية الى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الادلّة فذلك بيّن لمن تأمّل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى وذلك انّ الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى اذا تصفّحت وجدت على ثلاثة انواع امّا آيات تتضمّن التنبيه على دلالة العناية وامّا آيات تتضمّن التنبيه على دلالة الاختراع وامّا آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فامّا الآيات التى تتضمّن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى الم نجعل الارض مهادًا والجبال اوتادًا الى قوله وجنّات الفافًا ومثل قوله تبارك الذى جعل فى السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا ومثل قوله تعالى فلينظر الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير فى

القران واما الآيات التى تتضمّن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الانسان ممّ خلق خلق من ماء دافق ومثل قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الآية ومثل قوله تعالى يا ايّها الناس ضرب مثل فاستمعوا له انّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم انّى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الى غير ذلك من الايات التى لا تحصى واما الايات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة ايضًا بل هى الاكثر مثل قوله تعالى يا ايّها الناس اعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادًا وانتم تعلمون فانّ قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذى جعل الارض فراشًا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها حبًّا فمنه يأكلون وقوله تعالى الذين يتفكّرون فى خلق السموات والارض ويقولون ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار واكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبّههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من ادراك هذا المعنى والى هذه الفطرة الاولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذا اخذ ربّك من بنى آدم من ظهورهم ذرّيّتهم الى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الايمان به وامتثال ما جاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتّى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبيّة مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى شهد الله انّه لا اله الّا

هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الّا هو العزيز الحكيم ومن دلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى وان من شى الّا يسبّح بحمده ولاكن لا يفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الادلّة انّ الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبيّن انّ هاتين الطريقتين هما باعيانهما طريقة الخواصّ واعنى بالخواصّ العلماء وطريقة الجمهور وانّما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل اعنى انّ الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنيّة على علم الحسّ وامّا العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحسّ ما يدرك بالبرهان اعنى من العناية والاختراع حتّى لقد قال بعض العلماء انّ الذى ادركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعيّة والطبيعيّة وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمّق فى معرفة الشى الواحد نفسه فانّ مثال الجمهور فى النظر الى الموجودات مثالهم فى النظر الى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها فانّهم انّما يعرفون من امرها انّها مصنوعات فقط وانّ لها صانعًا موجودًا ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شكّ ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو اعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات الا انّها مصنوعة فقط وامّا مثال الدهريّة فى هذا الذين

جحدوا الصانع سبحانه فمثال من احسّ مصنوعات فلم يعترف انّها مصنوعات بل ينسب ما راى فيها من الصنعة الى الاتّفاق والامر الذى يحدث من ذاته

القول فى الوحدانيّة

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعيّة فى معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيّته الشرعيّة ايضا وهى معرفة انّه لا اله الّا هو فانّ هذا النفى هو معنى زائد على الايجاب التى تضمّنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت فى القول المتقدّم فما يطلب بثبوت النفى قلنا امّا نفى الالوهة عمّن سواه فانّ طريق الشرع فى ذلك الطريق التى نصّ عليها الله تعالى فى كتابه العزيز وذلك فى ثلاث آيات احداها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا والثانية قوله تعالى ما اتّخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذًا لذهب كلّ اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عمّا يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذًا لابتغوا الى ذى العرش سبيلًا فامّا الآية الاولى فدلالتها مغروزة فى الفطر بالطبع وذلك انّه من المعلوم بنفسه انّه اذا كان ملكان كلّ واحد منهما فعله فعل صاحبه انّه ليس يمكن ان يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة لانّه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة ان فعلا معًا ان تفسد المدينة الواحدة الّا ان يكون احدهما يفعل وينهى الاخر عطلا وذلك منتف فى صفة الآلهة فانّه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محلّ واحد فسد المحلّ ضرورة هذا معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا وامّا قوله اذًا لذهب كلّ اله بما

خلق فهذا ردّ منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انّه يلزم فى الآلهة المختلفة الافعال التى لا يكون بعضها مطيعًا لبعض ان لا يكون عنها موجود واحد ولمّا كان العالم واحدا وجب الّا يكون موجودًا عن آلهة متفنّنة الافعال وامّا قوله تعالى قل لو كان معه الهة كما تقولون اذًا لابتغوا الى ذى العرش سبيلاً فهى كالآية الاولى اعنى انّه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الاية انّه لو كان فيهما الهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محلّ واحد نسبة واحدة فانّ المثلين لا ينسبان الى محلّ واحد نسبة واحدة لانّه اذا اتّحدت النسبة اتّحد المنسوب اعنى لا يجتمعان فى النسبة الى محلّ واحد كما لا يحلّان فى محلّ واحد اذا كانا ممّا شانهما ان يقوما بالمحلّ وان كان الامر فى نسبة الاله الى العرش ضدّ هذه النسبة اعنى انّ العرش يقوم به لا انّه يقوم بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيّه السموات والارض ولا يؤده حفظهما فهذا هو الدليل الذى بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانيّة وانّما الفرق بين العلماء والجمهور فى هـذا الدليل انّ العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون اجزائه بعضها من اجل بعض بمنزلة الجسد الواحد اكثر ممّا يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الاشارة بقوله تعالى فى آخر الآية سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوًّا كبيرًا يسبّح له السموات السبع والارض ومن فيهنّ وان من شى الّا يسبّح بحمده ولاكن لا يفقهون تسبيحهم انّه كان حليمًا غفورًا وامّا ما تتكلّف الاشعريّة من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية وهو الذى يسمّونه دليل الممانعة

فشى ليس يجرى مجرى الادلّة الطبيعيّة والشرعيّة امّا كونه ليس يجرى مجرى الطبع فلان ما يقولون فى ذلك ليس برهانًا وامّا كونه لا يجرى مجرى الشرع فلانّ الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلًا عن ان يقع لهم به اقناع وذلك انّهم قالوا لو كانا اثنين باكثر لجاز ان يختلفا واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة اقسام لا رابع لها امّا ان يتمّ مرادهما جميعا وامّا الّا يتمّ مراد واحد منهما وامّا ان يتمّ مراد احدهما ولا يتمّ مراد الآخر قالوا ويستحيل الّا يتمّ مراد واحد منهما لانّه لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودًا ولا معدومًا ويستحيل ان يتمّ مرادهما معًا لانّه كان يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق الّا ان يتمّ مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذى بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس بالاه ووجه الضعف فى هذا الدليل انّه كما يجوز فى العقل ان يختلفا قياسًا على المريدين فى الشاهد يجوز ان يتّفقا وهو اليق بالآلهة من الخلاف واذا اتّفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتّفقا على صنع مصنوع واذا كان هذا هكذا فلا بدّ ان يقال انّ افعالهما ولو اتّفقا كانت تتعاون لورودها على محلّ واحد الّا ان يقول قائل فلعلّ هذا يفعل بعضا والآخر بعضًا ولعلّهما يفعلان على المداولة الّا انّ هذا التشكيك لا يليق بالجمهور والجواب فى هذا لمن يشكّك من الجدليّين فى هذا المعنى ان يقال انّ الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكلّ فيعود الامر الى قدرتهما على كل شى فامّا ان يتّفقا وامّا ان يختلفا وكيف ما كان تعاون الفعل وامّا التداول فهو نقص فى حقّ كلّ واحد منهما والاشبه ان لو كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انّما يوجد عن واحد فاذا

ليس ينبغي ان يفهم من قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتّفاقهما فانّ الافعال المتّفقة تتعاون في ورودها على المحلّ الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلّمون وان كان قد يوجد في كلام ابي المعالي اشارة الى هذا الذي قلناه وقد يدلّك على انّ الدليل الذي فهمه المتكلّمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمّنت الآية ان المحال الذي افضى اليه دليلهم غير المحال الذي افضى اليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي افضى اليه الدليل الذي زعموا انّه دليل الآية هو اكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة اقسام وليس في الآية تقسيم فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه اهل المنطق بالقياس الشرطيّ المنفصل ويعرفونه ثم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطيّ المتّصل وهو غير المنفصل ومن نظر في تلك الصناعة ادنى نظر تبيّن له الفرق بين الدليلين وايضا فانّ المحالات التي افضى اليها دليلهم غير المحال الذي افضى اليه دليل الكتاب وذلك انّ المحال الذي افضى اليه دليلهم هو ان يكون العالم امّا لا موجودًا ولا معدوما وامّا ان يكون موجودا معدوما وامّا ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة اكثر من واحد والمحال الذي افضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانّما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدًا في وقت الوجود فكانه قال لو كان فيهما آلهة الّا الله لوجد العالم فاسدًا في الآن ثم استثنى انّه غير فاسد فواجب الّا يكون هنالك الّا اله

واحد فقد تبيّن من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود البارئ سبحانه ونفى الالهيّة عمّن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمّنهما كلمة التوحيد اعنى لا اله الّا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمّنتهما بهذه الطريق التى وصفنا فهو المسلم الحقيقىّ الذى عقيدته العقيدة الاسلاميّة ومن لم تكن عقيدته مبنيّة على هذه الادلّة وان صدّق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقىّ باشتراك الاسم

الفصل الثالث فى الصفات

وامّا الاوصاف التى صرّح الكتاب العزيز لوصف الصانع الموجد للعالم بها فهى اوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وامّا العلم فقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة انّ المصنوع يدلّ من جهة الترتيب الذى فى اجزائه اعنى كون صنع بعضها من اجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انّه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانّما حدث عن صانع رتّب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالمًا به مثال ذلك انّ الانسان اذا نظر الى البيت فادرك انّ الاساس انّما صنع من اجل الحائط وانّ الحائط من اجل السقف تبيّن انّ البيت انّما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هى صفة قديمة اذ كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتّصف بها وقتًا ما لاكن ليس ينبغى ان يتعمّق فى هذا فيقال ما يقول المتكلّمون انّه يعلم

المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم بانّه يلزم عن هذا ان يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علمًا واحدًا وهذا امر غير معقول اذ كان العلم واجبًا ان يكون تابعًا للموجود ولمّا كان الموجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوّة وجب ان يكون العلم بالموجودين مختلفًا اذ كان وقت وجوده بالقوّة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شى لم يصرّح به الشرع بل الذى صرّح به خلافه وهو انّه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما تسقط من ورقة الّا يعلمها ولا حبّة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الّا فى كتاب مبين فينبغى ان يوضع فى الشرع انّه عالم بالشى قبل ان يكون على انّه سيكون وعالم بالشى اذا كان على انّه قد كان وعالم بما قد تلف انّه تلف فى وقت تلفه وهذا هو الذى تقتضيه اصول الشرع وانّما كان هذا هكذا لانّ الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى وليس عند المتكلّمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الّا انّهم يقولون انّ العلم المتغيّر بتغيّر الموجودات هو محدث ولبارئ سبحانه لا يقوم به حادث لانّ ما لا ينفكّ عن الحوادث زعموا حادث وقد بيّنّا نحن كذب هذه المقدّمة فاذا الواجب ان تقرّ هذه القاعدة على ما وردت ولا يقال انّه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم فانّ هذه بدعة فى الاسلام وما كان ربّك نسيًّا وامّا صفة الحيـاة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انّه يظهر فى الشاهد انّ من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلّمين يجب ان ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه فى ذلك صواب وامّا صفة الارادة فظاهر اتّصافه بها اذ كان من شرط صدور الشى عن الفاعل العالم ان يكون مريدًا له وكذلك

من شرطه ان يكون قادرا عالما ان يقال انه مريد للامور المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشي لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور اعني الذين بلغوا رتبة الجدل بل ينبغي ان يقال انه مريد لكون الشي في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه ليس عند الجمهور كما قلنا شيّ يضطرّهم الى ان يقولوا انه مريد للمحدثات بارادة قديمة الّا ما توهّمه المتكلّمون من الذي تقوم به الحوادث حادث فان قيل فصفة الكلام له من اين تثبت له قلنا ثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فانّ الكلام ليس شيا اكثر من ان يفعل المتكلّم فعلا يدلّ به المخاطب على العلم الذي في نفسه او يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك فعل من جملة افعال الفاعل واذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقيّ اعني الانسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحريّ ان يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو ان يكون بواسطة وهو اللفظ واذا كان هذا هكذا وجب ان يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انه ليس يجب ان يكون لفظا ولا بدّ مخلوقًا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيا اي بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختصّ بكلامه سبحانه والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلّمه الله الّا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه بغير

واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطب كما قال تبارك وتعالى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما اوحى ومن وراء حجاب هو الكلام الذى يكون بواسطة الفاظ يخلقها فى نفس الذى اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقىّ وهو الذى خصّ الله به موسى ولذلك قال تعالى وكلّم الله موسى تكليماً واما قوله او يرسل رسولا فهذا هو القسم الثالث وهو الذى يكون منه بواسطة الملك وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين وبهذه الجهة صحّ عند العلماء انّ القرآن كلام الله فقد تبيّن لك انّ القرآن الذى هو كلام الله قديم وانّ اللفظ الدالّ عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن اعنى ان هذه الالفاظ هى فعل لنا باذن الله والفاظ القران هى خلق الله ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال فى القران انّه كلام الله واما الحروف التى فى المصحف فانما هى من صنعنا باذن الله وانما وجب لها التعظيم لانّها دالّة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى اعنى لم يفصل الامر قال انّ القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذى يدلّ عليه اللفظ قال انّه غير مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشعريّة فقد نفوا ان يكون المتكلّم فاعلًا للكلام لانّهم تخيّلوا انهم اذا سلّموا هذا الاصل وجب ان يعترفوا انّ الله فاعل لكلامه ولمّا اعتقدوا انّ المتكلّم هو الذى يقول الكلام بذاته ظنّوا انهم يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلًا للكلام بذاته فتكون ذاته محلًّا للحوادث فقالوا المتكلّم ليس فاعلًا للكلام

وانّما هي صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذي يدلّ على ما في النفس وهو اللفظ والمعتزلة لمّا ظنّوا انّ الكلام هو ما فعله المتكلّم قالوا انّ الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هولاء انّ القرآن مخلوق واللفظ عند هولاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفاعله والاشعريّة تتمسّك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلّم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معًا اعني كلام النفس واللفظ الدالّ عليه وامّا في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به فامّا الدالّ عليه فلم يقم به سبحانه فالاشعريّة لمّا شرطت ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلّم انكرت ان يكون المتكلّم فاعلا للكلام باطلاق والمعتزلة لمّا شرطت ان يكون المتكلّم فاعلًا للكلام باطلاق انكرت كلام النفس وفي قول كلّ واحدة من الطائفتين جزء من الحقّ وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا وامّا صفتا السمع والبصر انّما اثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر يختصّان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل ولمّا كان الصانع من شرطه ان يكون مدركا لكلّ ما في المصنوع وجب ان يكون له هذان الادراكان فواجب ان يكون عالمًا بمدركات البصر وعالمًا بمدركات السمع اذ هي مصنوعات له وهذه كلّها منبّهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له وبالجملة فما يدلّ عليه اسم الاله واسم المعبود فيقتضي ان يكون مدركًا بجميع الادراكات لانّه من العبث ان يعبد الانسان من لا يدرك انّه عابد له كما قال تعالى يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا وقال تعالى اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيا ولا يضرّكم فهذا

القدر ممّا يوصف به الله سبحانه ويسمّى به هو القدر الذى نصّ الشرع ان يعلمه الجمهور لا غير ذلك .·. ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هى الذات ام زائدة على الذات اى هل هى صفة نفسيّة او صفة معنويّة واعنى بالنفسيّة التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنويّة التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فانّ الاشعريّة يقولون انّ هذه الصفات هى صفات معنويّة وهى صفات زائدة على الذات فيقولون انّه عالم بعلم زائد على ذاته وحىّ بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسمًا لانّه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هى حال الجسم وذلك انّ الذات لا بدّ ان يقولوا انّها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها او يقولوا انّ كلّ واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا انّ الاقانيم ثلاثة اقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى فى هذا لقد كفر الذين قالوا انّ الله ثالث ثلاثة وان قالوا احدهما قائم بذاته والاخر قائم بالقائم بذاته فقد اوجبوا ان يكون جوهرا وعرضا لانّ الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلّف من جوهر وعرض جسم ضرورة وكذلك قول المعتزلة فى هذا الجواب ان الذات والصفات شى واحد هو امر بعيد من المعارف الاول بل يظنّ انّه مضادّ لها وذلك انّه يظنّ ان من المعارف الاول انّ العلم يجب ان يكون غير العالم وانّه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم الّا لو جاز ان يكون احد المضافين قرينة مثل ان يكون الاب والابن معنى واحدًا بعينه فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو ان يضلل الجمهور

اخرى منه ان يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلّمين على نفى الجسميّة عنه اذ نفى الجسميّة عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بيّنّا فى صدر هذا الكتاب انّه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء ومن هذا الموضع زلّ النصارى وذلك انّهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا انّها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا انّ الصفات التى بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون انّه ثلاثة من جهة انّه موجود وحىّ وعالم وهو واحد من جهة ان مجموعها شى واحد فهنا ثلاثة مذاهب مذهب من راى انّها نفس الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من راى الكثرة وهولاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كلّه بعيد عن مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذى ينبغى ان يعلم الجمهور من امر هذه الصفات هو ما صرّح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل فانّه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور فى هذا يقين اصلا واعنى هاهنا بالجمهور كلّ من لم يعن بالصنائع البرهانيّة وسوآء كان قد حصلت له صناعة الكلام او لم تحصل له فانّه ليس فى قوّة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذ اغنى مراتب صناعة الكلام ان يكون حكمة جدليّة لا برهانيّة وليس فى قوّة صناعة الجدل الوقوف على الحقّ فى هذا فقد تبيّن من هذا القول القدر الذى صرّح به للجمهور من المعرفة فى هذا والطرق التى سلكت بهم فى ذلك

الفصل الرابع فى معرفة التنزيه

واذ قد تقرّر من هذه المناهج التى سلكها الشرع فى تعليم الناس اوّلاً وجود الخالق سبحانه والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانيًا والتى سلكها ثالثًا فى معرفة صفاته والقدر الذى صرّح به من ذلك فى جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذى زيد فيه او نقص او حرّف او اوّل لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع فقد بقى علينا ان نعرف ايضا الطرق التى سلكها بالناس فى تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرّح به من ذلك والسبب الذى من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس فى معرفة افعاله والقدر الذى سلك بهم من ذلك فاذا تمّ لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه فنقول امّا معرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرّح به ايضا غير ما آية من الكتاب العزيز وابينها فى ذلك واتمّها قوله تعالى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير وقوله افمن يخلق كمن لا يخلق هى برهان قوله تعالى ليس كمثله شىء وذلك انّه من المغروز فى فطر الجميع انّ الخالق يجب ان يكون امّا على غير صفة الذى لا يخلق شيا او على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق شيا والّا كان من يخلق ليس بخالق فاذا اضيف الى هذا الاصل انّ المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق امّا منتفية عن الخالق وامّا موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق وانّما قلنا على غير الجهة لانّ من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى فى

اشرف المخلوقات هاهنا وهو الانسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك وهذا هو معنى قوله عليه السلام انّ الله خلق آدم على صورته واذا تقرّر ان الشرع قد صرّح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرّح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفى المماثلة يفهم منه شيان احدهما ان يعدم الخالق كثيرًا من صفات المخلوق الثانى ان توجد فيه صفات للمخلوق على جهة اتمّ وافضل بما لا يتناهى فى العقل فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكمىّ فى سكوته فنقول امّا ما صرّح الشرع به من نفى صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرًا من امره انّه من صفات النقائص فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكّل على الحىّ الذى لا يموت ومنها النوم وما دونه ممّا يقتضى الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرّح به فى قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى علمها عند ربّى فى كتاب لا يضلّ ربّى ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضرورىّ وذلك انّ ما كان قريبا من هذه من العلم الضرورىّ فهو الذى صرّح الشرع بنفيه عنه سبحانه واما ما كان بعيدا من المعارف الاول الضروريّة فانّما نبّه عليه بان عرّف انّه من علم الاقلّ من الناس كما قال تعالى فى غير ما آية من الكتاب ولاكنّ اكثر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى لخلق السماوات والارض اكبر من خلق الناس ولاكن اكثر الناس لا يعلمون ومثل قوله تعالى فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولاكن اكثر الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على نفى هذه النقائص عنه اعنى الدليل

الشرعيّ قلنا الدليل عليه ما يظهر من انّ الموجودات محفوظة لا يتخلّلها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة او خطأ او نسيان او سهو لاختلّت الموجودات وقد نبّه الله تعالى على هذا المعنى فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى انّ الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده الآية وقال تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلىّ العظيم فان قيل فما تقول فى صفة الجسميّة هل هى من الصفات التى صرّح الشرع بنفيها عن الخالق او هى من المسكوت عنها فنقول انّه من البيّن من امر الشرع انّها من الصفات المسكوت عنها وهى الى التصريح باثباتها فى الشرع اقرب منها الى نفيها وذلك انّ الشرع قد صرّح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم انّ الجسميّة هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق الّا انّها فى الخالق اتمّ وجودًا ولهذا صار كثير من اهل الاسلام الى ان يعتقدوا فى الخالق انّه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم والواجب عندى فى هذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرّح فيها بنفى ولا اثبات ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شى وهو السميع البصير وينهى عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان احدهما انّ ادراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وانت تتبيّن ذلك من الطريق التى سلكها المتكلّمون فى ذلك فانّهم قالوا انّ الدليل على انّه ليس بجسم انّه قد تبيّن ان كلّ جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التى

منها يوقف على انّ كلّ جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها من حدوث الاعراض وان ما لا يتعرّى عن الحوادث حادث وقد تبيّن لك من قولنا انّ هذه الطريق ليست برهانيّة ولو كانت برهانيّة لما كان فى طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وايضا فان ما يضعه هولاء القوم من انّه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك انّه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسميّة بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا هو السبب الاوّل فى ان لم يصرّح الشرع بانّه ليس بجسم واما السبب الثانى فهو انّ الجمهور يرون انّ الموجود هو المتخيّل والمحسوس وانّ ما ليس بمتخيّل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم انّ هاهنا موجودًا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيّل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيّما اذا قيل انّه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا اسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين اثبتوا الجسميّة فى الطائفة التى نفتها عنه سبحانه انّها ملشّبة واعتقد الذين نفوها فى المثبتة انّها مكفّرة واما السبب الثالث فهو انّه اذا صرّح بنفى الجسميّة عرضت فى الشرع شكوك كثيرة ممّا يقال فى المعاد وفى غير ذلك فمنها ما يعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنّة الثابتة وذلك انّ الدين صرّحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والاشعريّة واما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى ان نفوا الرؤية واما الاشعريّة فارادوا ان يجمعوا بين الامرين فعسر ذلك عليهم ولجئوا فى الجمع الى اقاويل سوفسطائيّة سنرشد الى الوهن الذى فيها عند الكلام فى الرؤية ومنها انّه يوجب انتفاء الجهة فى بادى الرأى عن الخالق سبحانه انّه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة وذلك انّ بعث الانبياء انمنى على انّ الوحى نازل اليهم من السماء وعلى ذلك انمنت

شريعتنا هذه اعنى انّ الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى انّا انزلناه فى ليلة مباركة وانبنى نزول الوحى من السماء على انّ الله فى السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وبالجملة جميع الاشياء التى تلزم القائلين بنفى الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلّم فى الجهة ومنها انّه اذا صرّح بنفى الجسميّة وجب التصريح بنفى الحركة فاذا صرّح بنفى هذا عسر ما جاء فى صفة الحشر من ان البارئ يطلع على اهل الحشر وانّه الذى يتولّى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربّك والملك صفًّا صفًّا وذلك يصعّب تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل اقرب اليه منه الى امر الحشر مع انّ ما جاء فى الحشر متواتر فى الشرع فيجب ان لا يصرّح للجمهور بما يؤل عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تاثيرها فى نفوس الجمهور انّما هو اذا حملت على ظاهرها وامّا اذا اوّلت فانّما يؤل الامر فيها الى احد امرين امّا ان يسلط التأويل على هذه واشباه هذه فى الشريعة فتتمزّق الشريعة كلّها وتبطل الحكمة المقصودة منها وامّا ان يقال فى هذه كلّها انّها من المتشابهات وهذا كلّه ابطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انّك اذا اعتبرت الدلائل التى احتجّ بها المؤوّلون لهذه الاشياء تجدها كلّها غير برهانيّة بل الظواهر الشرعيّة اقنع منها اعنى انّ التصديق بها اكثر وانت تتبيّن ذلك من قولنا فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجسميّة وكذلك تبيّن ذلك فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجهة على ما سنقوله بعد وقد يدلّك على انّ الشرع

لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة للجمهور ان لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس اعنى الجسميّة لم يصرّح الشرع للجمهور بما هى النفس فقال فى الكتاب العزيز ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى وما اوتيتم من العلم الّا قليلاً وذلك انّه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة ممّا يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلّى الله عليه فى محاجّة الكافرْ حين قال له ربّى الذى يحيى ويميت قال انا احيى واميت الآية لانّه كان يكتفى بان يقول له انت جسم والله ليس بجسم لانّ كلّ جسم محدث كما تقول الاشعريّة وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجّته لفرعون فى دعواه الالهيّة وكذلك كان يكتفى صلعم فى امر الدجّال فى ارشاد المؤمنيـن الى كذب ما يدّعيه من الربوبيّة من انّه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام انّ ربّكم ليس باعور فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينتفى عند كلّ احد وجودها ببديهة العقل فى البارئ سبحانه فهذه كلّها كما تراه بدع حادثة فى الاسلام هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى انبأ المصطفى انّه ستفترق امّته اليها فان قال قائـل فاذا لم يصرّح الشرع للجمهور لا بانّه جسم ولا بانّه غير جسم فما عسى ان يجابوا به فى جواب ما هو فانّ هذا السؤال طبيعىّ للانسان وليس يقدر ان ينفكّ عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور ان يقال لهم فى موجود وقـع الاعتراف به انّه لا ماهيّة له لان ما لا ماهيّة لا ذات له قلنا الواجب فى ذلك ان يجابوا بجواب الشرع فيقال لهم انّه نور فانّه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشى بالصفة التى هـى

ذاته فقال تعالى الله نور السموات والارض وبهذا الوصف وصفه النبيّ صلعم
فى الحديث الثابت فانّه جاء انّه قيل له عليه السلام هل رايت ربّك قال
نورانى اراه وفى حديث الاسراء انّه لمّا قرب صلعم من سدرة المنتهى غشى
السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها اوّليّة سبحانه وفى كتاب
مسلم انّ لله حجابًا من نور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه
بصره وفى بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابًا من نوره وينبغى ان تعلم
انّ هذا المثال هوشد يد المناسبة للخلق سبحانه لانّه يجتمع فيه انّه
محسوس تحجز الابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع انّه ليس بجسم والوجود
عند الجمهور انّما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور
لمّا كان اشرف المحسوسات وجب ان يمثّل به اشرف الموجودات وهاهنا
ايضا سبب اخر وجب ان يسمّى به نورًا وذلك انّ حال وجوده من عقول
العلماء الراسخين فى العلم عند النظر اليه بالعقل هى حال الابصار عند
النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لائقًا عند
الصنفين من الناس وحقًّا وايضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب
الموجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الالوان هذه صفته اعنى انّه
سبب وجود الالوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحقّ ما سمّى الله تبارك
وتعالى نفسه نورًا واذا قيل انّه نور لم يعرض شكّ فى الرؤية التى جاءت فى
المعاد فقد تبيّن لك من هذا القول الاعتقاد الاوّل الذى فى هذه الشريعة
فى هذه الصفة وما حدث فى ذلك من البدعة وانّما سكت الشرع عن هذه
الصفة لانّه لا يعترف بموجود فى الغائب انّه ليس بجسم الّا من ادرك ببرهان
انّ فى الشاهد موجودًا بهذه الصفة وهى النفس ولمّا كان الوقوف على

معرفة هذا المعنى من النفس ممّا لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم ان يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلمّا حجبوا عن معرفة اليقين علمنا انّهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارئ سبحانه .. القول فى الجهة وامّا هذه الصفة فلم يزل اهل الشريعة من اوّل الامر يثبتونها لله سبحانه حتّى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخّروا الاشعريّة كابى المعالى ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلّها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبّر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة ممّا تعدّون ومثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه الآية ومثل قوله أأمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هى تمور الى غير ذلك من الآيات التى ان سلّط التاويل عليها عاد الشرع كلّه مؤوّلًا وان قيل فيها انّها من المتشابهات عاد الشرع كلّه متشابهًا لانّ الشرائع كلّها مبنيّة على انّ الله فى السماء وان منه تنزل الملائكة بالوحى الى النبيّين وان من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبىّ صلعم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتّفقوا ان الله والملائكة فى السماء كما اتّفقت جميع الشرائع على ذلك والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى نفيها هى انّهم اعتقدوا انّ اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسميّة ونحن نقول انّ هذا كلّه غير لازم فانّ الجهة غير المكان وذلك انّ الجهة هى امّا سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستّة وبهذا نقول انّ للحيوان فوق واسفل ويمينًا وشمالًا وامام وخلف وامّا سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الستّ فامّا الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان

للجسم نفسه اصلًا وامّا سطوح الاجسام المحيطة به فهى له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى ايضا مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له وامّا سطح الفلك الخارج فقد تبرهن انّه ليس خارجه جسم لانّه لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم اخر ويمرّ الامر الى غير نهاية فاذًا سطح آخر اجسام العالم ليس مكانًا اصلًا اذ ليس يمكن ان يوجد فيه جسم لانّ كل ما هو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم فاذًا ان قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب ان يكون غير جسم فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنّه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم ان يقولوا انّ خارج العالم خلاء وذلك انّ الخلاء قد تبيّن فى العلوم النظريّة امتناعه لانّ ما يدلّ عليه اسم الخلاء ليس هو شى اكثر من ابعاد ليس فيها جسم اعنى طولًا وعرضًا وعمقًا لانّه ان رفعت الابعاد عنه عاد عدمًا وان انزل الخلاء موجودًا لزم ان تكون اعراض موجودة فى غير جسم وذلك انّ الابعاد هى اعراض من باب الكمّيّة ولا بد ولكنّه قيل فى الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة انّ ذلك الموضع هو مسكن الروحانيّين يريدون الله والملائكة وذلك انّ ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلك انّ كلّ ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم ان يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبيّن هذا المعنى ممّا اقوله وذلك انّه لمّا لم يكن هاهنا شىء الّا هذا الموجود المحسوس او العدم وكان من المعروف بنفسه انّ الموجود انّما ينسب الى الوجود اعنى انّه يقال انّه موجود اى فى الوجود اذ لا يمكن ان يقال انّه

موجود فى العدم فان كان هاهنا موجود هو اشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الاشرف وهو السموات ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولاكن اكثر الناس لا يعلمون وهذا كلّه يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم فقد ظهر لك من هذا انّ اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانّه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه وانّ ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وانّ وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسميّة هو انّه ليس فى الشاهد مثال له فهو بعينه السبب فى ان لم يصرّح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه لانّ الجمهور انّما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد مثل العلم فانّه لمّا كان فى الشاهد شرطًا فى وجوده كان شرطًا فى وجود الصانع الغائب وامّا متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الاكثر ولا يعلمه الّا العلماء الراسخون فانّ الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس او يضرب لهم مثالاً من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته فى سعادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل كثير ممّا جاء من احوال المعاد .·. والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطّن الجمهور اليها لا سيّما اذا لم يصرح لهم بانّه ليس بجسم فيجب ان يمتثل فى هذا كلّه فعل الشرع والّا فيؤوّل ما لم يصرّح الشرع بتأويله والناس فى هذه الاشياء فى الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى وخاصّةً متى تركت هذه الاشياء على ظاهرها فى الشرع وهولاء هم الاكثر وهم

الجمهور وصنف عرضت لهم فى هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلّها وهؤلاء هم فوق العامّة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقّهم التشابه فى الشرع وهم الذين ذمّهم الله تعالى وامّا عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه فعلى هذا المعنى فينبغى ان يفهم التشابه ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البرّ مثلًا الذى هو الغذا النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقلّ الابدان ضارًّا وهو نافع للاكثر وكذلك التعليم الشرعىّ هو نافع للاكثر وربّما ضرّ بالاقلّ ولهذا الاشارة بقوله تعالى وما يضلّ به الّا الفاسقين لاكن هذا انّما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الاقلّ منها والاقلّ من الناس واكثر ذلك هى الآيات التى تتضمّن الاعلام عن اشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد فيعبّر عنها بالشاهد الذى هو اقرب الموجودات اليها واكثرها شبهًا بها فيعرض لبعض الناس ان ياخذ الممثّل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشكّ وهو الذى يسمّى متشابهًا فى الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لانّ هولاء هم الاصحّاء والغذا الملائم انّما يوافق ابدان الاصحّاء وامّا اولائك فمرضى والمرضى هم الاقلّ ولذلك قال تعالى وامّا الذين فى قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهولاء اهل الجدل والكلام واشدّ ما عرض على الشريعة من هذا الصنف انّهم تأوّلوا كثيرًا ممّا ظنّوه ليس على ظاهره وقالوا انّ هذا التأويل ليس هو المقصود به وانّما اتى الله به فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارًا لهم ونعوذ بالله من هذا الظنّ بالله بل نقول انّ كتاب الله العزيز انّما جاء معجزًا من جهة الوضوح والبيان فاذًا ما ابعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس

بمتشابه انّه متشابه ثم انّه اوّل ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس انّ فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه فى آية الاستواء على العرش وغير ذلك ممّا قالوه انّ ظاهره متشابه وبالجملة فاكثر التأويلات التى زعم القائلون بها انّها المقصود من الشرع اذا تؤمّلت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها وعملهم عنها فانّ المقصود الاوّل بالعلم فى حقّ الجمهور انّما هو العمل فما كان انفع فى العمل فهو اجدر وامّا المقصود بالعلم فى حقّ العلماء فهو الامران جميعا اعنى العلم والعمل ومثال من اوّل شيا من الشرع وزعم انّ ما اوّله هو ما قصد الشرع وصرّح بذلك التأويل للجمهور مثال من اتى الى دواء قد ركّبه طبيب ماهر ليحفظ صحّة جميع الناس او الاكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركّب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الّا للاقلّ من الناس فزعم انّ بعض تلك الادوية التى صرّح باسمه الطبيب الاوّل فى ذلك الدواء العامّ المنفعة المركّب لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى اللسان ان يدلّ بذلك الاسم عليه وانّما اريد به دواء آخر ممّا يمكن ان يدلّ عليه بذلك باستعارة بعيدة فازال ذلك الدواء الاوّل من ذلك المركّب الاعظم وجعل فيه بدله الدواء الذى ظنّ انّه الذى قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذى قصده الطبيب الاوّل فاستعمل الناس ذلك الدواء المركّب على الوجه الذى تأوّله عليه هذا المتأوّل فسدت به امزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد امزجة الناس عن ذلك الدواء المركّب فراموا اصلاحه بان ابدلوا بعض ادويته بدواء آخر غير الدواء الاوّل فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاوّل فجاء ثالث فتاول

فى ادوية ذلك المركّب غير التأويل الاوّل والثانى فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدّمين فجاء متأوّل رابع فتاوّل دواء آخر غير الادوية المتقدّمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدّمة فلمّا طال الزمان بهذا المركّب الاعظم وسلّط الناس التأويل على ادويته وغيّروها وبدّلوها عرض منه للناس امراض شتّى حتّى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركّب فى حقّ اكثر الناس وهذه هى حال الفرقه الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كلّ فرقة منهم تأوّلت فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأوّلته الفرقة الاخرى وزعمت انّه الذى قصده الشرع حتّى تمزّق الشرع كلّ ممزّق وبعد جدّا عن موضعه الاوّل ولمّا علم صاحب الشرع صلعم انّ مثل هذا يعرض ولا بدّ فى شريعته قال ستفترق امّتى على اثنتين وسبعين فرقة كلّها فى النار الّا واحدة يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوّله تاويلا صرّحت به للناس وانت اذا تامّلت ما فى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبيّنت انّ هذا المثال صحيح واوّل من غيّر هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثمّ المعتزلة بعدهم ثمّ الاشعريّة ثم الصوفيّة ثمّ جاء ابو حامد فطمّ الوادى على القرى وذلك انّه صرّح بالحكمة كلّها للجمهور وباراء الحكماء على ما ادّاه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سمّاه بالمقاصد فزعم انّه انّما الّف هذا الكتاب للردّ عليهم ثمّ وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفّرهم فيه فى مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدّعهم فى مسائل واتى فيه بحجج مشكّكة وشبه كثيرة اضلّت كثيرًا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ثمّ

قال فى كتابه المعروف بجواهر القرآن انّ الذى اثبته فى كتاب التهافت هى اقاويل جدليّة وانّ الحقّ انّما اثبته فى المضنون به على غير اهله ثمّ جاء فى كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال انّ سائرهم محجوبون الّا الذين اعتقدوا انّ الله سبحانه غير محرّك السماء الاولى وهو الذى صدر عنه هذا المحرّك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الالهيّة وهو قد قال فى غير ما موضع انّ علومهم الالهيّة هى تخمينات بخلاف الامر فى سائر علومهم وامّا فى كتابه الذى سمّاه المنقذ من الضلال فانّى فيه على الحكماء واشار الى انّ العلم انّما يحصل بالخلوة والفكرة وانّ هذه المرتبة هى جنس مراتب الانبياء فى العلم وكذلك صرّح بذلك بعينه فى كتابه الذى سمّاه بكيميا السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذمّ الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كلّه خطأ بل ينبغى ان يقرّ الشرع على ظاهره ولا يصرّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لانّ التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحلّ ولا يجوز اعنى ان يصرّح بشىء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لانّه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتّبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا اخلال بالامرين جميعًا اعنى بالحكمة وبالشرع عند اناس وحفظ الامرين جميعًا عند آخرين امّا اخلاله بالشريعة فمن جهة افصاحه فيها بالتاويل الذى لا يجب الافصاح به وامّا اخلاله بالحكمة فلافصاحه ايضا بمعان فيها لا يجب ان يصرّح بها الّا فى كتب البرهان

وامّا حفظه للامرين فلانّ كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضًا من جهة الجمع الذى استعمل بينهما واكّد هذا المعنى بان عرّف وجه الجمع بينهما وذلک فى كتابه الذى سمّاه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلک انّه عدّد فيه اصناف التأويلات وقطع فيه على انّ المؤوّل ليس بكافر وان خرق الاجماع فى التأويل فاذًا ما فعل من هذه الاشياء فهو ضارّ للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه وهذا الذى فعله هذا الرجل اذا فحص عنه ظهر انّه ضارّ بالذات للامرين جميعًا اعنى الحكمة والشريعة وانّه نافع لهما بالعرض وذلک انّ الافصاح بالحكمة لمن ليس باهلها يلزم عن ذلک بالذات امّا ابطال الحكمة وامّا ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما والصواب كان ألّا يصرّح بالحكمة للجمهور وامّا وقد وقع التصريح فالصواب ان تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى انّ الشريعة مخالفة للحكمة انّها ليست مخالفة لها وكذلک الذين يرون انّ الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة انّها ليست مخالفة لها وذلک بان يعرف كلّ واحد من الفريقين انّه لم يقف على كنههما بالحقيقة اعنى على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وانّ الرأى فى الشريعة الذى اعتُقد انّه مخالف للحكمة هو رأى امّا مبتدع فى الشريعة لا من اصلها وامّا راى خطأ فى الحكمة اعنى تاويل خطأ عليها كما عرض فى مسئلة علم الجزئيّات وفى غيرها من المسائل ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب ان نعرّف اصول الشريعة فانّ اصولها اذا تؤمّلت وجدت اشدّ مطابقة للحكمة ممّا أُوّل فيها وكذلک الرأى الذى ظنّ فى الحكمة انّه مخالف للشريعة يعرف ان السبب فى ذلک انّه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشريعة ولذلک اضطررنا نحن ايضا الى وضع

قول [اعنى فصل المقال] فى موافقة الحكمة للشريعة .·. واذ قد تبيّن هذا فلنرجع الى حيث كنّا فنقول انّ الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسئلة الرؤية فانه قد يظنّ انّ هذه المسئلة هى بوجه ما داخلة فى الجزء المقدّم لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولذلك انكرها المعتزلة وردّت الآثار الواردة فى الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع انّ المعتزلة لمّا اعتقدوا انتفاء الجسميّة عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلّفين ووجب عندهم ان انتفت الجسميّة ان تنتفى الجهة واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كلّ مرئىّ فى جهة من الرائى فاضطرّوا لهذا المعنى لردّ الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بانّها اخبار آحاد واخبار الآحاد لا توجب العلم مع انّ ظاهر القرآن معارض لها اعنى قوله تعالى لا تدركه الابصار وامّا الاشعريّة فراموا الجمع بين الاعتقادين اعنى بين انتفاء الجسميّة وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحسّ فعسر ذلك عليهم ولجؤا فى ذلك الى حجج سوفسطانية ممّوهة اعنى الحجج التى توهم انّها صحيح وهى كاذبة وذلك انّه يشبه ان يكون يوجد فى الحجج ما يوجد فى الناس اعنى انّه كما يوجد فى الناس الفاضل التامّ الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك فى الفضل ويوجد فيهم من يوهم انّه فاضل وليس بفاضل وهو المرائى كذلك الامر فى الحجج اعنى انّ منها ما هو فى غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجّة مرائية وهى التى توهم انّها يقين وهى كاذبة والاقاويل التى سلكها الاشعريّة فى هذه المسئلة منها اقاويل فى رفع دليل المعتزلة ومنها اقاويل لهم فى اثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم وانّه ليس

يعرض من فرضها محال فامّا ما عاندوا به قول المعتزلة انّ كلّ مرئىّ فهو فى جهة من الرائى فمنهم من قال انّ هذا انّما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب وانّ هذا الموضع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب وانّه جائز ان يرى الانسان ما ليس فى جهة اذا كان جائزا ان يرى الانسان بالقوّة المبصرة نفسها دون عين وهولاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر فانّ العقل هو الذى يدرك ما ليس فى جهة اعنى فى مكان وامّا ادراك البصر فظاهر من امره ان من شرطه ان يكون المرئى منه فى جهة ولا فى جهة فقط بل وفى جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتاتّى الرؤية بايّ وضع اتّفق ان يكون البصر من المرئىّ بل باوضاع محدودة وشروط محدودة ايضا وهى ثلاثة اشياء حضور الضوء والجسم الشفّاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا الوان ضرورة والردّ لهذه الامور المعروفة بنفسها فى الابصار هو ردّ للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم اعنى الاشعريّة انّ احد المواضع التى يجب ان ينقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا انّ كل عالم حىّ لكون الحياة تظهر فى الشاهد شرطا فى وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر فى الشاهد انّ هذه الاشيا هى شروط فى الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على اصلكم ..

وقد رام ابو حامد فى كتابه المعروف بالمقاصد ان يعاند هذه المقدّمة اعنى انّ كلّ مرئىّ فى جهة من الرائى بانّ الانسان يبصر ذاته فى المرآة وانّ ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة وذلك انّه لمّا كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحلّ فى المرآة التى فى الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته فى

غير جهة وهذه مغالطة فانّ الذى يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو فى جهة اذ كان الخيال فى المرآة والمرآة فى جهة وامّا حجّتهم التى اتوا بها فى امكان رؤية ما ليس بجسم فانّ المشهور عندهم فى ذلك حجّتان احدهما وهو الاشهر عندهم ما يقولونه من انّ الشىء لا يخلو ان يرى من جهة ما هو ملوّن او من جهة انّه جسم او من جهة انّه لون او من جهة انّه موجود وربّما عددوا جهات اخر غير هذه للموجود ثمّ يقولون وباطل ان يرى من قبل انّه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون وباطل ان يرى لمكان انّه لون اذ لو كان ذلك لما رئى الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التى تتوهّم فى هذا الباب فلم يبق ان يرى الشىء الّا من قبل انّه موجود والمغالطة فى هذا القول بيّنة فانّ المرئى منه ما هو مرئىّ بذاته ومنه ما هو مرئى من قبل المرئىّ بذاته وهذه هى حال اللون والجسم فانّ اللون مرئى بذاته والجسم مرئى من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشى انّما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب ان تبصر الاصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواسّ الخمس حاسّة واحدة وهذه كلّها خلاف ما يعقل وقد اضطرّ المتكلّمون لمكان هذه المسئلة وما اشبهها ان يسلّموا انّ الالوان ممكنة ان تسمع والاصوات ممكنة ان ترى وهذا كلّه خروج عن الطبع وعن ما يمكن ان يعقله انسان فانّه من الظاهر انّ حاسّة البصر غير حاسّة السمع وانّ محسوس هذه غير محسوس تلك وانّ آلة هذه غير آلة تلك وانّه ليس يمكن ان ينقلب البصر سمعًا كما ليس يمكن ان يعود اللون صوتًا والذين يقولون انّ الصوت يمكن ان يبصر فى وقت ما فقد يجب ان يسئلوا فيقال

لهم ما هو البصر فلا بدّ من ان يقولوا هو قوّة تدرك بها المرئيّات الالوان وغيرها. ثمّ يقال لهم ما هو السمع فلا بدّ ان يقولوا هو قوّة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند ادراكه الاصوات هو بصر فقط او سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلّموا انّه لا يدرك الالوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصرا فقط لانّه يدرك الاصوات ولا سمعًا فقط لانّه يدرك الالوان فهو بصر وسمع معًا وعلى هذا فستكون الاشياء كلّها شيأً واحدًا حتّى المتضادّات وهذا شئ فيما احسبه يسلّمه المتكلّمون من اهل ملّتنا او يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطائىّ لاقوام قدماء مشهورين بالسفسطة وامّا الطريقة الثانية التى سلكها المتكلّمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها ابو المعالى فى كتابه المعروف بالارشاد وهى هذه الطريقة وتلخيصها انّ الحواسّ انّما تدرك ذوات الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى احوال ليست بذوات فالحواسّ لا تدركها وانّما تدرك الذات والذات هى نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذًا الحواس انّما تدرك الشى من حيث هو موجود وهذا كلّه فى غاية الفساد ومن ابين ما يظهر به فساد هذا القول انّه لو كان البصر انّما يدرك الاشياء لما امكنه ان يفرق بين الابيض والاسود لانّ الاشياء لا تفترق بالشى الذى تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن فى الحواسّ لا فى البصر ان يدرك فصول الالوان ولا فى السمع ان يدرك فصول الاصوات ولا فى الطعم ان يدرك فصول المطعومات وللزم ان تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر وهذا كلّه فى غاية الخروج عمّا يعقله الانسان وانّما تدرك

الحواسّ ذوات الاشياء المشار اليها بتوسّط ادراكها لمحسوساتها الخاصّة بها فوجه المغالطة فى هذا هو ان ما يدرك ذاتيا اخذ انّه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما امكن ان يكون فيها شيء من الاقناع ولا وقع بها التصديق لاحد سليم الفطـــرة .. والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتّى الجأت القائميـــن بنصرتها فى زعمهم الى مثل هذه الاقاويل الهجينة التى هى ضحكة من عُنى بتمييز اصناف الاقاويل ادنى عناية هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفى الجسميّة للجمهور وذلك انّه من العسير ان يجتمع فى اعتقاد واحد انّ هاهنا موجودًا ليس بجسم وانّه مرئىّ بالابصار لانّ مدارك الحواسّ هى فى الاجسام او اجسام ولذلك رأى قوم انّ هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت وهذا ايضا لا يليق الافصاح بـــه للجمهور وانّه لمّا كان العقل من الجمهور لا ينفكّ من التخيّل بل ما لا يتخيّلون هو عندهم عدَم وكان تخيّل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيّل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه سبحانه لهم باوصاف تقرب من قوّة التخيّل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انّه لا يجانسه شى من الموجودات المتخيّلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انّه ليس بجسم لما صرّح لهم بشى من هذا بل لمّا كان ارفع الموجـــودات المتخيّلة هو النور ضرب لهم المثال به اذ كان النور هو اشهر الموجودات عند الحسّ والتخيّل وبهذا النحو من التصوّر امكن ان يفهموا المعانـــى الموجودات فى المعاد اعنى انّ تلك المعانى مثّلت لهم بامور متخيّلـــة

محسوسة فاذًا متى اخذ الشرع فى اوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهر لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لانّه اذا قيل له انّه نور وانّ له حجابا من نور كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ثم قيل انّ المؤمنين يرونه فى الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض فى هذا كلّه شكّ ولا شبهة فى حقّ الجمهور ولا فى حقّ العلماء وذلك انّه قد تبرهن عند العلماء انّ تلك الحال مزيد علم لاكن متى صرّح لهم به اعنى للجمهور انبطلت عندهم الشريعة كلّها او كفّروا المصرّح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الاشياء فقد ضلّ عن سواء السبيل وانت اذا تامّلت الشرع وجدته مع انّه قد ضرب للجمهور فى هذه المعانى المثالات التى لم يمكن تصوّرهم ايّاها دونها فقد نبّه العلماء على تلك المعانى انفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور فيجب ان يوقف عند حدّ الشرع فى نحو التعليم الذى خصّ به صنفًا صنفًا من الناس والّا يخلّط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعيّة النبويّة ولذلك قال عليه السلام انّا معشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس شرعًا واحدًا فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا فى عمل من الاعمال وهذا كلّه خلاف المحسوس والمعقول فقد تبيّن لك من هذا انّ الرؤية معنى ظاهر وانّه ليس يعرض فيه شبهة اذا اخذ الشرع على ظاهره فى حقّ الله تبارك وتعالى اعنى اذا لم يصرح فيه بنفى الجسميّة ولا باثباتها واذ قد تبيّنت عقائد الشرع الاول فى التنزيه والمقدار الذى سلك فى تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغى ان نسير الى الجزء الذى يتضمّن معرفة افعال الله تبارك وتعالى وهو الفنّ الخامس من هذه الفنون وبه ينقضى القول فى هذا الذى قصدناه

الفنّ الخامس فى معرفة الافعال

ونذكر فى هذا الفنّ خمس مسائل فقط هى الاصول التى عليها يدور كلّ ما فى هذا الباب المسئلة الاولى فى اثبات خلق العالم الثانية فى بعث الرسول الثالثة فى القضاء والقدر الرابعة فى التجويز والتعديل الخامسة فى المعاد ..

المسئلة الاولى فى حدوث العالم اعلم ان الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو انّه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانّه لم يوجد عن الاتّفاق ومن نفسه فالطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشعريّة فانّا قد بيّنّا انّ تلك الطرق ليست من الطرق اليقينيّة الخاصّة بالعلماء ولا هى من الطرق العامّة المشتركة بالجميع وهى الطرق البسيطة اعنى بالبسيطة القليلة المقدّمات التى نتائجها قريبة من المقدّمات المعروفة بنفسها وامّا البيانات التى تكون بالمقايس المركّبة الطويلة التى تنبنى على اصول متفنّنة فليس يستعملها الشرع فى تعليم الجمهور فكلّ من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق اعنى البسيطة وتأوّل ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن طريقه وكذلك ايضا لا يعرف الشرع بامثال هذه المقايس من الامور الّا ما كان له مثال فى الشاهد وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك باقرب الاشياء شبهًا به كالحال فى احوال المعاد وما لم تكن لهم به حاجة الى معرفته فى هذا الجنس عرّفوا انّه ليس من علمهم كما قال تعالى فى الروح واذ قد تقرّر لنا هذا الاصل فواجب ان تكون الطريقة التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور

حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب ان كان حدوثه ليس له مثال فى الشاهد ان يكون الشرع استعمل فى تمثيل ذلك حدوث الاشياء المشاهدة فامّا الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور انّ العالم مصنوع للّه تبارك وتعالى فانّه اذا تؤمّلت الآيات التى تضمّنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هى طريق العناية وهى احدى الطرق التى قلنا انّها الدالّة على وجود الخالق تعالى وذلك انّه كما انّ الانسان اذا نظر الى شى محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشى المحسوس والغاية المطلوبة حتّى يعترف انّه لو وجد بغير ذلك الشكل او بغير ذلك الوضع او بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع انّ لذلك الشى صانعًا صنعه ولذلك واتق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وانّه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتّفاق مثال ذلك انّه اذا رأى انسان حجرًا موجودا على الارض فوجد شكله بصفة يتاتّى منها الجلوس ووجد ايضا وضعه كذلك وقدره علم انّ ذلك الحجر انّما صنعه صانع وهو الذى وضعه كذلك وقدّره فى ذلك المكان وامّا متى لم يشاهد شيا من هذه الموافقة للجلوس فانّه يقطع انّ وقوعه فى ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتّفاق ومن غير ان يجعله هنالك فاعل كذلك الامر فى العالم كلّه فانّه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة اجزاء الارض ووجود الناس فيها وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر

الحيوانات البرّيّة وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائيّة والهواء للحيوانات الطائرة وانّه لو اختلّ شيء من هذه الخلقة والبنية لاختلّ وجـــود المخلوقات التي هاهنا علم على القطع انّه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتّفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد ارادة وهو الله عزّ وجلّ وعلم على القطع انّ العالم مصنوع وذلك انّه يعلم ضرورةً انّه لم يمكن ان توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتّفاق فامّا انّ هذا النوع من الدليل قطعيّ وانّه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك انّ مبناه على اصلين معترف بهما عند الجميع احدهما انّ العالم بجميع اجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا والاصل الثاني انّ كلّ ما يوجد موافقًا في جميع اجزائه لفعل واحد ومسدّدًا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورةً فينتج عن هذين الاصلين بالطبع انّ العالم مصنوع وانّ له صانعًا وذلك انّ دلالة العناية تدلّ على الامرين معًا ولذلك كانت اشرف الدلائل الدالّة على وجود الصانع وامّا انّ هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدوُّ الخلق فمنها قوله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادًا الى قوله وجنّات الفافًا فانّ هذه الآية اذا تؤمّلت وجد فيها التنبيه على موافقة اجزاء العالم لوجود الانسان وذلك انّه ابتدأ فنبّه على امر معروف بنفسه لنا معشر الناس الابيض والاسود وهو انّ الارض خلقت بصفة يتاتّى لنا المقام عليها وانّها لو كانت متحرّكة او بشكل آخر غير شكلها او في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه او بقدر غير

هذا القدر لما امكن ان نوجد فيها ولا ان نخلق عليها وهذا كلّه محصور
فى قوله تعالى الم نجعل الارض مهادًا وذلك انّ المهاد يجمع الموافقة فى
الشكل والسكون والوضع وزائدًا الى هذا معنى الوثارة واللين فما اعجب
هذا الاعجاز وافضل هذه السعادة واغرب هذا الجمع وذلك انّه قد جمع فى
لفظ مهاد جميع ما فى الارض من موافقتها لكون الانسان عليها وذلك شى
قد تبيّن على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان
غير يسير والله يختصّ برحمته من يشاء وامّا قوله تعالى والجبال اوتادًا فانّه
نبّه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الارض من قبل الجبال فانّه لو
قدّرت الارض اصغر ممّا هى كانّك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات
باقى الاسطقسات اعنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان
ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة فاذًا موافقة سكونها لما عليها من
الموجودات لم تعرض بالاتّفاق وانّما عرضت عن قصد قاصد وارادة مريد
فهى ضرورةٌ مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى
قدّرها لوجود ما عليها من الموجودات ثمّ نبّه ايضا على موافقة وجود
الليل والنهار للحيوان فقال تعالى وجعلنا الليل لباسًا والنهار معاشًا يريد
انّ الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التى هاهنا من حرارة الشمس
وذلك انّه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله
حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلمّا كان اللباس قد يقى من الحرّ
مع انّه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سمّاه الله تعالى لباسًا
وهذا من ابدع الاستعارة وفى الليل ايضا منفعة اخرى للحيوان وهو انّ
نومه يكون فيه مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذى يحرّك الحواسّ الى ظاهر

البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال تعالى وجعلنا نومكم سُباتًا اى مستغرقًا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبنينا فوقكم سبعًا شدادًا وجعلنا سراجًا وهّاجًا فعبّر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتّفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبّر بمعنى الشدّة عمّا جعل فيها من القوّة على الحركة التى لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا تخاف ان تخرّ كما تخرّ السقوف والمبانى العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى وجعلنا السماء سقفًا محفوظًا وهذا كلّه تنبيه منه على موافقتها فى اعدادها واشكالها واوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتّى انّه لو وقف جرم من الاجرام السماويّة لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض فضلا عن ان يقف كلّها وقد زعم قوم انّ النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك ثمّ نبّه على منفعة الشمس الخاصّة وموافقتها لوجود ما على الارض فقال تعالى وجعلنا سراجا وهّاجًا وانّما سمّاها سراجا لانّ الاصل هو الظلمة والضوء طارئ على الظلمة كما انّ السراج طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسّة بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسّة بصره اصلا وانّما نبّه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانّها اشرف منافعها واظهرها ثم نبّه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر وانّه انّما ينزل لمكان النبات والحيوان وانّ نزول المطر بقدر محدود وفى اوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتّفاق بل سبب ذلك العناية بما هاهنا فقال تعالى وانزلنا من المعصرات ماء ثجّاجا لنخرج به حبًّا ونباتًا وجنّات الفافًا والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى الم

تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقًا وجعل القمر فيهنّ نورًا وجعل الشمس سراجًا والله انبتكم من الارض نباتًا ومثل قوله تعالى الله الذى جعل لكم الارض فراشًا والسماء بناء ولو ذهبنا لتعدّد هذه الآيات ونفصّل ما نبّهت عليه من العناية التى تدلّ على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلّدات كثيرة وليس قصدنا ذلك فى هذا الكتاب ولعلّنا ان انسأ الله فى الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابًا فى العناية التى نبّه عليها الكتاب العزيز .. وينبغى ان تعلم انّ هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادّة للاستدلال الذى زعمت الاشعريّة انّه الطريق الى معرفة الله سبحانه وذلك انّهم زعموا انّ دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من اجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز اى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات انّه جائز فى العقل ان يكون بهذه الصفة وبضدّها فانّه ان كان هذا الجواز على السواء فليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة اصلا بين الانسان وبين اجزاء العالم وذلك انّه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ما هى عليه كوجودها على ما هى عليه فليس هاهنا موافقة بين الانسان وبين الموجودت التى امتنّ عليه الله بخلقها وامره بشكره عليها فانّ هذا الرأى الذى يلزمه ان يكون امكان خلق الانسان جزء من هذا العالم كامكان خلقه فى الخلاء مثلًا الذى يرون انّه موجود بل والانسان عندهم يمكن ان يكون بشكل آخر وخلقة اخرى ويوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن عندهم ان يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرج لهذا العالم فلا تكون نعمة هاهنا يمتنّ بها على الانسان لانّ ما ليس بضرورىّ ولا من جهة الافضل فى وجود الانسان

فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه وهذا كلّه خلاف ما فى فطر الناس وبالجملة فكما انّه من انكر وجود المسبّبات مرتّبة على الاسباب فى الامور الصناعيّة او لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسبّبات على الاسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا ..
وقولهم انّ الله اجرى العادة بهذه الاسباب وانّه ليس لها تاثير فـــى المسبّبات باذنه قول بعيد جدًّا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لانّ المسبّبات ان كان يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب على حدّ ما يمكن ان توجد بهذه الاسباب فاىّ حكمة فى وجودها عن هذه الاسباب وذلك انّ وجود المسبّبات عن الاسباب لا يخلوا من ثلاثة اوجه امّا ان يكون وجود الاسباب لمكان المسبّبات من الاضطرار مثل كون الانســـان متغذّيًا وامّا ان يكون من اجل الافضل اعنى لتكون المسبّبات بذلك افضل واتمّ مثل كون الانسان له عينان وامّا ان يكون ذلك لا من جهة الافضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسبّبات عن الاسباب بالاتّفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة اصلًا ولا تدلّ على صانع اصلًا بل انّما تدلّ على الاتّفاق وذلك انّه ان كان مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد اصابعها ولا مقدارها ضروريّا ولا من جهة الافضل فى الامساك الذى هو فعلها وفى احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود افعال اليد هو عن شكلها وعدد اجزائها ومقدارها هو بالاتّفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين ان يخصّ الانسان باليد او بالحافر او بغير ذلك مما يخصّ حيوانًا حيوانًا من الشكل الموافق لفعله

وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسبّبات لم يكن هاهنا شى يردّ به على القائلين بالاتّفاق اعنى الذين يقولون لا صانع هاهنا وانّ جميع ما حدث فى هذا العالم انّما هو عن الاسباب المادّيّة لانّ احد الجائزين هو احقّ ان يقع عن الاتّفاق منه ان يقع عن فاعل مختار وذلك انّه اذا قال الاشعرىّ انّ وجود احد الجائزين او الجائزات هو دالّ على انّ هاهنا مخصّصًا فاعلًا كان لاولائك ان يقولوا انّ وجود الموجودات على احد الجائزين او الجائزات هو عن الاتّفاق اذ الارادة انّما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذى يكون لغير علّة ولا سبب هو عن الاتّفاق اذ كنّا نرى اشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يعرض للاسطقسات ان تمتزج امتزاجًا ما بالاتّفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتّفاق موجود ما ثم تمتزج ايضا امتزاجًا آخر فيحدث بالاتّفاق عن ذلك الامتزاج بالاتّفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتّفاق .. واما نحن فلمّا كنّا نقول انّه واجب ان يكون هاهنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا اتمّ منه وانّ الامتزاجات محدودة مقدّرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لا يخلّ لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتّفاق لان ما يوجد عن الاتّفاق هو اقلّ ضرورة والى هذا الاشارة بقوله تعالى صنع الله الذى اتقن كلّ شى وايّ اتقان يكون ليت شعرى فى الموجودات ان كانت على الجواز لانّ الجائز ليس هو اولى بالشى من ضدّه والى هذا الاشارة بقوله ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وايّ تفاوت اعظم من ان تكون الاشياء كلّها يمكن ان توجد على صفة اخرى فوجدت على هذه ولعلّ تلك الصفة المعدومة افضل من الموجودة فمن زعم مثلًا انّ

الحركة الشرقيّة لو كانت غربيّة والغربيّة شرقيّة لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم فقد ابطل الحكمة وهو كمن زعم انّه لو كان اليمين من الحيوان شمالاً والشمال يمينًا لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة الحيوان فانّ احد الجائزين كما يمكن ان يقال فيه انّما وجد على احد الجائزين من فاعل مختار كذلك ممكن ان يقال انّه انّما وجد عن فاعله على احد الجائزين بالاتّفاق اذ كنّا نرى كثيرًا من الجائزات توجد على الجائزين عن فاعليها بالاتّفاق وانت تتبيّن انّ الناس باجمعهم يرون انّ المصنوعات الخسيسة هى التى يرى الناس فيها انّه كان يمكن ان تكون على غير ما صنعت عليه حتّى انّه ربّما ادّت الخساسة الواقعة فى كثير من المصنوعات التى بهذه الصفة ان يظنّ انها حدثت عن الاتّفاق وانّهم يرون انّ المصنوعات الشريفة هى التى يرون فيها انّه ليس يمكن ان تكون على هيأة اتمّ وافضل من الهيئة التى جعلها عليها صانعها فاذًا هذا الرأى من ارآء المتكلّمين هو مضادّ الشريعة والحكمة ومعنى ما تلناه من انّ القول بالجواز هو اقرب ان يدلّ على نفى الصانع من ان يدلّ على وجوده مع انّه ينفى الحكمة عنه هو انّه متى لم يعقل انّ هاهنا اوساطًا بين المبادئ والغايات فى المصنوعات ترتّب عليها وجود الغايات لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة على انّ لهذه الموجودات فاعلًا مريدًا عالمًا لانّ الترتيب والنظام وبناء المسبّبات على الاسباب هو الذى يدلّ على انّها صدرت عن علم وحكمة وامّا وجود الجائز على احد الجائزين فيمكن ان يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتّفاق عنه مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون

جهة او على موضع دون موضع او على وضع دون وضع فاذًا هذا القول يلزم عنه ضرورة امّا ابطال وجود الفاعل على الاطلاق وامّا ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدّست اسماؤه عن ذلك .·. وامّا الذى قاد المتكلّمين من الاشعريّة الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعيّة التى ركّبها الله فى الموجودات التى هاهنا كما ركّب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب الموثّرة فهربوا من القول بالاسباب لئلّا يدخل عليهم القول بانّ هاهنا اسبابًا فاعلة غير الله وهيهات لا فاعل هاهنا الّا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها اسبابًا موثّرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبيّن هذا المعنى بيانًا اكثر فى مسئلة القضا والقدر وايضا فانّهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعيّة ان يكون العالم صادرًا عن سبب طبيعىّ ولو علموا انّ الطبيعة مصنوعة وانّه لا شىّ ادلّ على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الاحكام لعلموا انّ القائل بنفى الطبيعة قد اسقط جزءً عظيمًا من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءً من موجودات الله وذلك انّ من جحد جنسًا من المخلوقات الموجودات فقد جحد نعلًا من افعال الخالق سبحانه ويقرب هذا ممّن جحد صفةً من صفاته وبالجملة فلمّا كان نظر هولاء القوم مأخوذًا من بادى الرأى وهو الظنون التى تخطر للانسان من اوّل نظرة وكان يظهر فى بادى الرأى انّ اسم الارادة انّما يطلق على من يقدر ان يفعل الشرّ وضدّه رأوا انّهم ان لم يضعوا انّ الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد فقالوا انّ الموجودات كلّها جائزة ليثبتوا من ذلك انّ المبدأ الفاعل مريد كانّهم لم يروا الترتيب الذى فى الامور الصناعيّة ضروريًا وهو مع ذلك صادر

عن فاعل مريد وهو الصانع .. وهؤلاء القوم غفلوا عمّا يدخل عليهم من هذا القول من نفى الحكمة عن الصانع او دخول السبب الاتفاقىّ فى الموجودات فانّ الاشياء التى تفعلها الارادة لا لمكان شى من الاشياء اعنى لمكان غاية من الغايات هى عبث ومنسوبة اليها الاتّفاق ولو علموا كما قلنا انّه يجب من جهة النظام الموجود فى افعال الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والّا كان النظام فيها بالاتّفاق لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جندًا من جنود الله تعالى التى سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك انّ الله تبارك وتعالى اوجد موجودات باسباب سخّرها لها من خارج وهى الاجسام السماويّة وباسباب اوجدها فى ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعيّة حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمّت الحكمة فمن اظلم ممّن ابطل الحكمة وافترى على الله الكذب .. فهذا مقدار ما عرض من التغيّر فى هذه الشريعة فى هذا المعنى وفى غيره من المعانى التى بيّنّاها قبل ونبيّنها فيما ياتى ان شاء الله تعالى فقد تبيّن من هذا انّ الطرق الشرعيّة التى نصبها الله لعباده ليعرفوا منها انّ العالم مخلوق له ومصنوع هى ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى فيه وبخاصّة بالانسان وهى طريقة نسبتها فى الظهور الى العقل نسبة الشمس فى الظهور الى الحسّ وامّا الطريق التى سلك بالجمهور فى تصوّر هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال فى الشاهد اذ ليس يمكن فى الجمهور ان يتصوّروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد فاخبر تعالى انّ العالم وقع خلقه ايّاه فى زمان وانّه خلقه من شىء اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكوّن الّا بهذه الصفة

فقال سبحانه مخبرًا عن حاله قبل كون العالم وكان عرشه على الماء وقال تعالى انّ ربّكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستّة ايّام وقال ثمّ استوى الى السماء وهى دخان الى سائر الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى فيجب الّا يتأوّل شى من هذا للجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل فانّه من غيّر ذلك فقد ابطل الحكمة الشرعيّة فامّا ان يقال لهم ان عقيدة الشرع فى العالم هى انّه محدث وانّه خلق من غير شىء وفى غير زمان فذلك شى لا يمكن ان يتصوّره العلماء فضلًا عن الجمهور فينبغى كما قلنا الّا يعدل فى الشرع عن التصوّر الذى وضعه للجمهور ولا يصرّح لهم بغير ذلك فانّ هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم هو الموجود فى القرآن وفى التورية وفى سائر الكتب المنزلة ومن العجب الذى فى هذا المعنى انّ التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ولكنّ الشرع لم يصرّح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على انّ حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد وانّما اطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصوّر المعنيين اعنى لتصوّر الحدوث الذى فى الشاهد وتصوّر الحدوث الذى ادّى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذًا استعمال لفظ الحدوث او القدم بدعة فى الشرع وموقع فى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصّة الجدليّين منهم ولذلك عرضت اشدّ حيرة تكون واعظم شبهة للمتكلّمين من اهل ملّتنا اعنى الاشعريّة وذلك انّه لمّا صرّحوا انّ الله مريد بارادة قديمة وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا انّ العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا انّ الارادة القديمة تعلّقت بايجاده فى

وقت مخصوص وهو الوقت الذى وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته اليه فى وقت ايجاده فالمحدث لم يكن وجوده فى وقت وجوده اولى منه فى غيره اذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعل انتفى عنه فى وقت العدم وان كانت مختلفة فهنالك ارادة حادثة ضرورة والّا وجب ان يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانّه ما يلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الارادة وذلك انّه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد هل وجد بفعل قديم او بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوّزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث لزمهم ان يكون هنالك ارادة محدثة فان قالوا الارادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالًا فانّ الارادة هى سبب الفعل فى المريد ولو كان المريد اذا اراد شيا ما فى وقت ما وجد ذلك الشى عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدّمة لكان ذلك الشى موجودًا عن غير فاعل وايضا فقد يظنّ انّه ان كان واجبا ان يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب ان يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والّا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبه كلّها فانّما اثارها فى الاسلام اهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم ياذن به الله فانّه ليس فى الشرع انّه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة فلا هم فى هذه الاشياء اتّبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممّن سعادته ونجاته باتّباع الظاهر ولا هم ايضا لحقوا بمرتبة اهل اليقين فكانوا ممّن سعادته فى علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدّقين وانّما هم من الذين فى قلوبهم زيغ وفى قلوبهم مرض فانّهم يقولون بالنطق الخارج اشياء يخالفها النطق الباطن

منهم وسبب ذلك العصبيّة والمحبّة وقد يكون الاعتياد لامثال هـــذه الاقاويل سببًا للانخلاع عن المعقولات كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الاشعريّة وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لا شكّ محجوبون بحجاب العــادة والمنشأ فهذا الذى ذكرنا من امر هذه المسئلة كافٍ بحسب غرضنا فلنسر الى المسئلة الثانية

المسئلة الثانية فى بعث الرسل والنظر فى هذه المسئلة فى موضعين احدهما فى اثبات الرسل والموضع الثانى فيما يبيّن به ان هذا الشخص الذى يدّعى الرسالة واحد منهم وانّه ليس بكاذب فى دعواه فامّا وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس ثم المتكلّمون وقالوا قد ثبت انّ الله متكلّم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلّم المريد المالك لامر عباده فى الشاهد ان يبعث رسولًا الى عباده المملوكين فوجب ان يكون ذلك ممكنًا فى الغائب وشذّوا هذا الموضع بابطـــال المحالات التى تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده فى الغائب كوجوده فى الشاهد وكان ايضا يظهر فى الشاهد انّه اذا قام رجل فى حضرة الملك فقال ايّها الناس انّى رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك انّه يجب ان يعترف بانّ دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هى مقنعة وهى لايقة بالجمهور بوجه ما لكن اذا تتبّعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون فى هذه الاصول وذلك انّه ليس يصحّ تصديقنا للذى ادّعى الرسالة عن الملك الّا متى علمنا ان تلك العلامة التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك

وذلك امّا بقول الملك لاهل طاعته ان من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصّة بي فهو رسول من عندي او بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الّا على رسله واذا كان هذا هكذا فلقائل ان يقول من اين يظهر انّ ظهور المعجزات على ايدي بعض الناس هي العلامات الخاصّة بالرسل فانّه لا يخلو ان يدرك هذا بالشرع او بالعقل ومحال ان يُدرك هذا بالشرع لانّ الشرع لم يثبت بعد والعقل ايضا ليس ممكنه ان يحكم انّ هذه العلامة هي خاصّة بالرسل الّا ان يكون قد ادرك وجودها مرّات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على ايدي سواهم وذلك انّ تثبّت الرسالة ينبني على مقدّمتين احداهما انّ هذا المدّعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية انّ كلّ من ظهرت على يديه معجزة فهو نبيّ فينتُج من ذلك بالضرورة انّ هذا نبيّ فامّا المقدّمة القائلة انّ هذا المدّعي الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا ان نقول انّ هذه المقدّمة تؤخذ من الحسّ بعد ان نسلّم انّ هاهنا افعالا تظهر على ايدي المخلوقين نقطع قطعًا انّها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ولا بخاصّة من الخواصّ وان ما يظهر من ذلك ليس تخيّلًا وامّا المقدّمة القائلة انّ كلّ من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فانّما يصحّ بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بانّها لم تظهر قطّ الّا على من صحّت رسالته وانّما قلنا انّ هذه المقدّمة لا تصحّ الّا ممّن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لانّ هذا طبيعة القول الخبريّ اعني انّ الذي تبرهن عنده مثلا انّ العالم محدث فلا بدّ ان يكون عنده معلومًا بنفسه انّ العالم موجود وانّ المحدث موجود واذا كان الامر هكذا فلقائل ان يقول من

اين لنا بحجّة قولنا انّ كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلّمنا وجود المعجزة ايضا على الصفة التى يلزم بها ان يكون معجزًا ولا بدّ ان يكون جزء هذا القول اعنى المبتدأ والخبر معترفًا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على احدهما بالثانى وليس لقائل ان يقول انّ وجود الرسل يدلّ عليه العقل لكون ذلك جائزًا فى العقل فانّ الجواز الذى يشيرون اليه هو جهل وليس هو جواز الذى فى طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك انّ الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو ان يحسّ انّ الشى يوجد مرّة ويفقد اخرى كالحال فى نزول المطر فيقضى العقل حينئذ قضاء كلّيًا على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضدّ هذا وهو الذى يحسّ وجوده دائما فيقضى العقل قضاء كلّيا وباتًا على انّ هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغيّر ولا ان تنقلب فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد فى وقت من الاوقات لظهر انّ الرسالة من الامور الجائزة الوجود وامّا والخصم يدّعى انّ ذلك لم يحسّ بعد فالجواز الذى يدّعيه انما جهل باحد المتقابلين اعنى الامكان والامتناع والناس الذين صحّ منهم امكان وجود الرسل انما صحّ لنا وجود هذا الامكان لانّا قد ادركنا وجود الرسل منهم الّا ان نقول انّ احساس وجود الرسل من الناس يدلّ على امكان وجودهم من الخالق كما ان وجود الرسول من عمرو يدلّ على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ففيه هذا العسر وان فرضنا هذا الامكان فى نفسه ولو كان فى المستقبل لكان امكانًا بحسب الامر لا بحسب علمنا وامّا وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فانّما هذا الامكان

فى علمنا والامر فى نفسه متقرّر الوجود على احد المتقابلين اعنى انّه ارسل او لم يرسل فليس عندنا من ذلك الّا جهل فقط مثل ان شكّ فى عمرو هل ارسل رسولا فيما سلف او لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غدا او لا فانّه اذا جهلنا من زيد مثلا هل ارسل رسولا فيما مضى او لم يرسل لم يصحّ لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الّا ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انّه قد ارسل رسولا والى هذا كلّه فمتى سلّمنا انّ الرسالة موجودة والمعجز موجود فمن اين يصحّ لنا ان من ظهر على يديه المعجز فهو رسول وذلك انّ هذا الحكم ليس يمكن ان يوخذ من السمع اذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون من باب تصحيح الشى بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدّعى صحّة هذه المقدّمة بالتجربة والعادة الّا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على ايدى الرسل اعنى من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على ايدى غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممّن ليس برسول اعنى بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن هذه الاشياء يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم اقاموا الامكان مقام الوجود اعنى الامكان الذى هو جهل ثمّ صحّحوا هذه القضيّة اعنى انّ كلّ من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصحّ هذا الّا ان يكون المعجز يدلّ على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس فى قوّة العقل العجيب الخارق للعوائد الذى يرى الجميع انه الاهىّ ان يدلّ على وجود الرسالة دلالة قاطعة الّا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه امثال هذه الاشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انّما يدلّ

على ان هذا رسول اذا سلّم انّ الرسالة امر موجود وانّه ليس يظهر هذا الخارق على يدى احد من الفاضلين الّا على يدى رسول وانّما كان المعجز ليس يدلّ على الرسالة لانّه ليس يدرك العقل ارتباطًا بينهما الّا ان يعترف انّ المعجز فعل من افعال الرسالة كالابراء الذى هو فعل من افعال الطبّ فانّه من ظهر منه فعل الابراء دلّ على وجود الطبّ وانّ ذلك طبيب فهذا احد ما فى هذا الاستدلال من الوهن وايضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان ننزل الامكان الذى هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالّة على صدق الشخص المدّعى الرسالة وجب ضرورة ان لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوّز ان المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعلـــه المتكلّمون لانّهم يجوّزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولىّ وامّا ما يشترطونه لمكان هذا من ان المعجز انّما يدلّ على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وانّه لو ادّعى الرسالة من شانه ان يظهر على يديه ممّن ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فانّ هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل اعنى انّه اذا ادّعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة انّه لا يظهر على يديه المعجز لاكن كما قلنا لمّا كان لا يظهر من الممتنع انّها لا تظهر الّا على يدى الفاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على ايديهم المعجز لاكن ما فى هذا المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوّز ظهورها على يدى الساحر فانّ الساحر ليس بفاضل .·. فهذا ما فى هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى بعض الناس ان الاحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انّه ليس تظهر الخوارق الّا على يدى الانبياء وانّ السحر هو تخيّل ولا قلب عين ومن هولاء من انكر

لمكان هذا المعنى الكرامات وانت تتبيّن من حال الشارع صلعم انه لم يدع احدًا من الناس ولا امّة من الامم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان تقدّم على يدى دعواه خارقًا من خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى وما ظهر على يديه صلعم من الكرامات الخوارق فانّما ظهرت فى اثناء احواله من غير ان يتحدّى بها وقد يدلّك على هذا قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجّر لنا من الارض ينبوعًا الى قوله قل سبحان ربّى هل كنت الّا بشرًا رسولًا وقوله تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الّا ان كذّب بها الاوّلون وانّما الذى دعا به الناس وتحدّاهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجنّ على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا وقال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا فخارقه صلعم الذى تحدّى به الناس وجعله دليلًا على صدقه فيما ادّعى من رسالته هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بيّن ولاكن من اين يظهر انّ الكتاب العزيز معجز وانّه يدلّ على كونه رسولا وانت قد بيّنت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلًا عن تعيين الشخص المرسل بها مع انّ الناس قد اختلفوا فى جهة كون القرآن معجزة فانّ من رأى منهم انّ المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انّما صار معجزا بالصرف اعنى يمنع الناس عن ان ياتوا بمثله لا بكونه فى الطور العالى من الفصاحة اذ ما شأنه ان يكون هكذا فانّما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف بالاقلّ والاكثر فهو من جنس واحد وقوم رأوا انّه معجز بنفسه لا

بالصرف ولم يشترطوا فى كون الخارق ان يكون مخالفًا بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انّه يكفى فى ذلك ان يكون من الافعال المعتادة فى غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا هذا كلّه كما ذكر المعترض وليس الامر فى هذا على ما توهّم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوّته عليه السلام ينبنى عندنا على اصلين قد نبّه عليهما الكتاب احدهما انّ الصنف الذين يسمّون رسلاً وانبياء معلوم وجودهم بنفسه وانّ هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلّم انسانىّ وذلك انّه ليس ينكر وجودهم الّا من انكر وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التى لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها وذلك انّه قد اتّفقت الفلاسفة وجميع الناس الّا من لا يعبأ بقوله وهم الدهريّة على انّ هاهنا اشخاصًا من الناس يوحى اليهم بان ينبّهوا الى الناس امورًا من العلم والافعال الجميلة بها تتمّ سعادتهم وينبّهوهم عن اعتقادات فاسدة وافعال قبيحة وهذا هو فعل الانبياء والاصل الثانى ان كلّ من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبىّ وهذا الاصل ايضا غير مشكوك فيه فى الفطر الانسانيّة فانّه كما انّ من المعلوم بنفسه ان فعل الطبّ هو الابراء وان من وجد منه الابراء فهو طبيب كذلك ايضا من المعلوم بنفسه انّ فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحى من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبىّ فامّا الاصل الاوّل فقد نبّه عليه الكتاب العزيز فى قوله تعالى انّا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيّين من بعده الى قوله وكلّم اللّه موسى تكليمًا وقوله تعالى قل ما كنت بدعًا من الرسل وامّا الاصل الثانى وهو انّ محمّدًا

صلعم قد وُجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبّه على هذا الاصل فقال يا ايّها الناس قد جاءكم برهان من ربّكم وانزلنا اليكم نورًا مبينًا يعنى القرآن وقال يا ايّها الناس قد جاءكم الرسول بالحقّ من ربّكم فآمنوا خيرا لكم وقال تعالى لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وقال لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكـــة يشهدون وكفى بالله شهيدًا فان قيل من اين يعلم الاصل الاوّل وهو انّ هاهنا صنفا من الناس يضعون الشرائع بوحى من الله وكذلك من اين يعلم الاصل الثانى وهو انّ ما تضمّن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من الله قيل امّا الاصل الاوّل فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التى لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التى انذروا بها وفى الوقت الذى انذروا وبما يأمرون به من الافعال وينبّهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف والاعمال التى تدرك فتعلم وذلك انّ الخارق للمعتاد اذا كان خارقًا فى المعرفة بوضع الشرائع دلّ على انّ وضعها لم يكن بتعلّم وانّما كان بوحى من الله وهو المسمّى نبوّة وامّا الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدلّ دلالة ضروريّة على هذه الصفة المسمّاة نبوّة وانّما تدلّ اذا اقترنت الى الدلالة الاولى وامّا اذا اتت مفردة فليس تدلّ على ذلك ولذلك ليس تدلّ فى الاولياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لانّ الصنف الآخر من الخارق وهو الدالّ دلالة قطعيّة ليس هو موجودًا لهم فعلى هذا ينبغى ان تفهم الامر فى دلالة المعجز على الانبياء اعنى انّ المعجز فى العلم والعمل هو الدلالة القطعيّة على صفة

النبوّة وامّا المعجز فى غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقوٍّ فقد تبيّن لك انّ هذا الصنف من الناس موجودون ومن اين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم الينا نقل تواتر كما نقل الينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من اصناف الناس فان قيل فمن اين يدلّ القرآن على انّه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدلّ دلالة قطعيّة على صفة النبوّة اعنى الخارق الذى فى فعل النبوّة الذى يدلّ عليها كما يدلّ الابراء على صفة الطب الذى هو فعل الطبّ قلنا يوقف على ذلك من وجود احدها ان يعلم انّ الشرائع التى تضمّنها من العلم والعمل ليست ممّا يمكن ان يكتسب بتعلّم بل بوحى والثانى ما تضمّن من الاعلام بالغيوب والثالث من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر ورويّة اعنى انه يعلم انّه من غير جنس البلغاء المتكلّمين بلسان العرب سواء من تكلّم منهم بذلك بتعلّم وصناعة وهم الذين ليسوا باعراب او من تكلّم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد فى ذلك على الوجه الاوّل فان قيل فمن اين يعرف انّ الشرائع التى فيها العلميّة والعمليّة هى بوحى من الله تعالى حتى استحقّ بذلك ان يقال فيه انّه كلام الله قلنا يوقف على هذا من طرق احداها انّ معرفة وضع الشرائع ليس تنال الّا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانيّة والشقاء الانسانىّ وبالامور الارادتيّات التى يتوصّل بها الى السعادة وهى الخيرات والحسنات وما الامور التى تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخراوىّ وهى الشرور والسيّآت ومعرفة السعادة الانسانيّة والشقاء الانسانىّ تستدعى معرفة ما هى النفس وما جوهرها وهل لها سعادة اخراويّة وشقاء اخراوىّ ام لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وايضا فباىّ

مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانّه كما انّ الاغذية ليست تكون سببًا للصحة بايّ مقدار استعملت وفى ايّ وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص وكذلك الامر فى الحسنات والسيّآت ولذلك نجد هذه كلّها محدودة فى الشرائع وهذا كلّه او معظمه ليس يتبيّن الّا بوحى او يكون تبيينه بالوحى افضل وايضا فانّ معرفة الله على التمام انّما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثمّ يحتاج الى هذا كلّه واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدًا من هذه المعرفة وايّ الطرق هى الطرق التى ينبغى ان تسلك بهم فى هذه المعارف وهذا كلّه بل اكثره ليس يدرك بتعلّم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم وبخاصّة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام باحوال المعاد ولمّا وجدت هذه كلّها فى الكتاب العزيز على اتمّ ما يمكن علم انّ ذلك بوحى من عند الله وانّه كلامه القاه على لسان نبيّه ولذلك قال تعالى منبّها على هذا قل لئن اجتمعت الانس والجنّ على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله الآية ويتاكّد هذا المعنى بل يصير الى حدّ القطع واليقين التامّ اذا علم انّه صلعم كان امّيًا نشأ فى امّة امّيّة عامية بدويّة لم يمارسوا العلوم قطّ ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيّين وغيرهم من الامم الذين كملت الحكمة فيهم فى الاحقاب الطويلة والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك اذًا لارتاب المبطلون ولذلك اتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذى بعث فى الامّيّين رسولًا منهم الآية وقال الذين يتّبعون الرسول النبىّ الامّىّ الآية وقد

يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انّه ان كان فعل الانبياء الذين عم به انبياء انّما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقرّر الامر فى ذلك من الجميع اعنى القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانّه اذا تؤمّل ما تضمنّــه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمّنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل فى هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متنادٍ وبالجملة فان كانت هاهنا كتب واردة فى شرائع استأهلت ان يقال انّها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمّنت من العلم والعمل فظاهر انّ الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو اولى بذلك واحرى اضعافًا مضاعفة وانت فيلوح لك هذا جدّا ان كنت وقفت على الكتب اعنى التوراة والانجيل فانّه ليس يمكن ان تكون كلّها قد تغيّرت ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفه الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلّدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل فى هذه الشريعة انّها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو ادركنى موسى ما وسعه الّا اتّباعى وصدق صلعم ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها اعنى كونها مسعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامّة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا ايّها الناس انّى رسول الله اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانّه يشبه ان يكون الامر فى الشرائع كالامر فى الاغذية وذلك انّه كما انّ من الاغذية اغذية تلائــم

جميع الناس او الاكثر كذلك الامر فى الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التى قبل شريعتنا هذه انما خصّ بها قوم دون قوم وكلّفت شريعتنا هذه عامّة لجميع الناس ولمّا كان هذا كلّه انما فضل فيه صلّى الله عليه وسلّم الانبياء لانّه فضلهم فى الوحى الذى به استحقّ النبىّ اسم النبوّة قال عليه السلام منبّها على هذا المعنى الذى خصّه الله به ما من نبىّ من الانبياء الّا وقد اوتى من الايات ما على مثله امن جميع البشر وانّما كان الذى اوتيته وحيًا وانّى لارجو ان اكون اكثرهم تبعًا يوم القيمة واذا كان هذا كلّه كما وصفنا فقد تبيّن لك انّ دلالة القرآن على نبوّته صلعم ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حيّةً على نبوّة موسى عليه السلام ولا احياء الموتى على نبوّة عيسى وابراء الاكمه والابرص فانّ تلك وان كانت افعالًا لا تظهر الّا على ايدى الانبياء وهى مقنعة عند الجمهور فليست تدلّ دلالة قطعيّة اذا انفردت اذ كانت ليست فعلًا من افعال الصفة التى بها سمّى النبىّ نبيًّا وامّا القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الابراء على الطبّ ومثال ذلك لو انّ شخصين ادّعيا الطبّ فقال احدهما الدليل على انّى طبيب انّى اسير على الماء وقال الآخر الدليل على انّى طبيب انّى ابرئ المرضى فمشى ذلك على الماء وابرأ هذا المرضى لكان تصديقنا بوجود الطبّ للذى ابرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطبّ للذى مشى على الماء مقنعًا ومن طريق الاولى والاحرى ووجه الظنّ الذى يعرض للجمهور فى ذلك انّ من قدر على المشى على الماء الذى ليس من صنع البشر فهو احرى ان يقدر على الابراء الذى هو من صنع البشر وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من افعال الصفة والصفة التى استحقّ بها

النبيّ ان يكون نبيّاً التي هي الوحي ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس ان من اقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصّه به من سائر اهل وقته فليس يبعد عليه ما يدّعيه من انّه قد آتره الله بوحيه وبالجملة متى وُضع انّ الرسل موجودون وانّ الافعال الخارقة لا توجد الاّ منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبيّ اعني المعجز البرّانيّ الذي لا يناسب الصفة التي بها سمّي النبيّ نبيّاً ويشبه ان يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرّانيّ هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فانّ تلك الشكوك والاعتراضات التي وجّهناها على المعجز البرّانيّ ليس يشعر بها الجمهور لاكن الشرع اذا تؤمّل وجد انّه انّما اعتمد المعجز الاهليّ والمناسب لا المعجز البرّانيّ وهذا الذي قلناه في هذه المسئلة كافٍ بحسب غرضنا وكاف بحسب الحقّ في نفسه

المسألة الثالثة في القضاء والقدر وهذه المسئلة من اعوص المسائل الشرعيّة وذلك انّه اذا تؤمّل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول امّا تعارض ادلّة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنّة امّا في الكتاب فانّه تلفى فيه آيات كثيرة تدلّ بعمومها على انّ كلّ شي بقدر وانّ الانسان مجبور على افعاله وتلفى فيه آيات كثيرة تدلّ على انّ للانسان اكتسابًا بفعله وانّه ليس مجبورًا على افعاله امّا الآيات التي تدلّ على انّ الامور كلّها ضروريّة وانّه قد سبق القدر فمنه قوله تعالى انّا كلّ شي خلقناه بقدر وقوله وكلّ شيء عنده بمقدار وقوله ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الاّ في كتاب من قبل ان نبرأها انّ ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التي تتضمّن هذا المعنى وامّا الآيات التي تدلّ على

انّ للانسان اكتسابًا على انّ الامور فى انفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى او يوبقهنّ بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت ايديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيّآت وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى وربّما ظهر فى الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى مثل قوله تعالى اولمّا اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انّى هذا قل هو من عند انفسكم ثم قال فى هذه النازلة بعينها وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله ومثل ذلك قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيّئة فمن نفسك وقوله قل كلّ من عند الله وكذلك تلفى الاحاديث فى هذا ايضا متعارضة مثل قوله عليه السلام كلّ مولود يولد على الفطرة فابواه يهوّدانه او ينصّرانه ومثل قوله عليه السلام خلقت هولاء للجنّة وباعمال اهل الجنّة يعملون وخلقت هولاء للنار وباعمال اهل النار يعملون فانّ الحديث الاوّل يدلّ على انّ سبب الكفر انّما هو المنشأ عليه وانّ الايمان سببه جبلّة الانسان والثانى يدلّ على انّ المعصية والكفر هما مخلوقان لله وانّ العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى الى فرقتين فرقة اعتقدت انّ اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان هذا ترتّب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو انّ الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبريّة واما الاشعريّة فانّهم راموا ان ياتوا بقول وسط بين القولين فقالوا انّ للانسان كسبا وان المكتسَب به والمكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانّه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقًا لله سبحانه فالعبد ولا بدّ مجبور على اكتسابه فهذا هو احد

اسباب الاختلاف فى هذه المسئلة وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الادلّة العقلية فى هذه المسئلة وذلك انّه اذا فرضنا انّ الانسان موجد لافعاله وخالق لها وجب ان يكون هاهنا افعال ليس تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون هاهنا خالق غير الله قالوا وقد اجمع المسلمون على انّه لا خالق الّا الله سبحانه وان فرضناه ايضا غير مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبورًا عليها فانّه لا وسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على افعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق واذا كلّف الانسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لانّ الجماد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا صار الجمهور الى انّ الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد ابا المعالى قد قال فى النظامية انّ للانسان اكتسابًا لافعاله واستطاعة على الفعل وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة وامّا قدماء الاشعريّة فجوّزوا تكليف ما لا يطاق هربًا من الاصل الذى من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا فى العقل وخالفهم المتأخّرون منهم وايضا فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالاهبة لما يتوقّع من الشرور لا معنى له وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل ايضا الصنائع كلّها التى المقصود منها ان تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التى يطلب بها المنافع وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضارّ كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كلّه خارج عمّا يعقله الانسان .. فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد

فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وانّما قصده الجمع بينهما على التوسّط الذى هو الحقّ فى هذه المسئلة وذلك انّه يظهر انّ الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هى اضداد لكن لمّا كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتمّ لنا الّا بمواتاة الاسباب التى سخّرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتمّ بالامرين جميعا واذا كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة الينا ايضا يتمّ فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التى من خارج لها وهى المعبّر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التى سخّرها الله من خارج ليست هى متمّمة للافعال التى نروم فعلها او عائقة عنها فقط بل وهى السبب فى ان نريد احد المتقابلين فانّ الارادة انّما هى شوق يحدث لنا عن تخيّل ما او تصديق بشى وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شى يعرض لنا عن الامور التى من خارج مثال ذلك انّه اذا ورد علينا امر مشتهىً من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحرّكنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا امر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فارادتنا محفوظة بالامور التى من خارج ومربوطة بها والى هذا الاشارة بقوله تعالى له معقّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ولمّا كانت الاسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخلّ فى ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتمّ ولا توجد بالجملة الّا بموافقة الاسباب التى من خارج فواجب ان تكون افعالنا تجرى على نظام محدود اعنى انّها توجد فى اوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا

لان افعالنا تكون مسبّبة عن تلك الاسباب التى من خارج وكلّ مسبّب يكون عن اسباب محدودة مقدّرة فهو ضرورة محدود مقدّر وليس يلفى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل ابداننا والنظام المحدود الذى فى الاسباب الداخلة والخارجة اعنى التى لا تخلّ هو القضا والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الاسباب وبما يلزم عنها هو العلّة فى وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الّا الله وانّما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لانّ الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل او لا وجوده ولمّا كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشى فى وقت ما او عدمه فى ذلك الوقت وجب ان يكون العلم باسباب شى ما هو العلم بوجود ذلك الشى وعدمه فى وقت ما والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها او ما يعدم فى وقت من اوقات جميع الزمان فسبحان من احاط اختراعًا وعلمًا بجميع اسباب جميع الموجودات وهذه هى مفاتح الغيب المعنيّة فى قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الّا هو الآية واذا كان هذا كلّه كما وصفنا فقد تبيّن لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامّة والاحاديث التى يظنّ بها التعارض وهى اذا خصّصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا ايضا تنحلّ جميع الشكوك التى قيلت فى ذلك اعنى

الحجج المتعارضة العقليّة اعنى انّ كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتمّ وجودها بالامرين جميعا اعنى بارادتنا وبالاسباب التى من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدّمة فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكنّ هذا القول هو مبنىّ على انّ هاهنا اسبابًا فاعلة لمسبّبات مفعولة والمسلمون قد اتّفقوا على ان لا فاعل الّا الله قلنا ما اتّفقوا عليه صحيح ولاكن على هذا جوابان احدهما انّ الذى يمكن ان يفهم من هذا القول هو احد امرين امّا انّه لا فاعل الّا الله تبارك وتعالى وانّ ما سواه من الاسباب التى يسخّرها ليست تسمّى فاعلة الّا مجازًا اذ كان وجودها انّما هو به وهو الذى صيّرها موجودة اسبابًا بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك يحفظها هو فى نفسها ولولا الحفظ الالاهى لها لما وجدت زمانًا مشارًا اليه اعنى لما وجدت فى اقلّ زمان يمكن ان يدرك انّه زمان وابو حامد يقول انّ مثال من يشرك سببا من الاسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب اعنى ان يقول انّ القلم كاتب وانّ الانسان كاتب اى كما انّ اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما اعنى انّهما معنيان لا يشتركان الّا فى اللفظ فقط وهما فى انفسهما فى غاية التباين كذلك الامر فى اسم الفاعل اذا اطلق على الله تعالى وتبارك واذا اطلق على سائر الاسباب ونحن نقول انّ فى هذا التمثيل تسامحًا وانّما كان يكون التمثيل بيّنًا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له ما دام قلمًا ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم

بها على ما سنبيّنه بعد من انّ الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التى تقترن بها اسبابها التى جرت العادة ان يقال انها اسباب لها فهذا الوجه المفهوم من انّه لا فاعل الّا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع امّا الحسّ والعقل فانّه يرى انّ هاهنا اشياء تتولّد عنها اشياء وان النظام الجارى فى الموجودات انّما هو من قبل امرين احدهما ما ركّب الله فيها من الطبائع والنفوس الثانى من قبل ما احاط بها من الموجودات من خارج واشهر هذه هى حركات الاجرام السماويّة فانّه يظهر انّ الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخّرات لنا وانّه لمكان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها حتّى انّه لو توهّم ارتفاع واحد منها او توهّم فى غير موضعه او على غير قدره او فى غير السرعة التى جعل الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما هاهنا ان تتاثّر عن تلك وذلك ظاهر جدّا فى الشمس والقمر اعنى تاثيرها فيما هاهنا وذلك بيّن فى المياه والرياح والامطار والبحار وبالجملة فى الاجسام المحسوسة واكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى جميع الحيوان باسره وايضا فانّه يظهر انّه لولا القوى التى جعلها الله فى اجسامنا من التغذّى والاحساس لبطلت اجسامنا كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التى جعلها الله فى اجسام الحيوان مدبّرة لها لما امكن فى اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد ايجادها ونحن نقول انّه لولا القوى التى فى اجسام الحيوان والنبات والقوى السارية فى هذا العالم من حركات الاجرام السماويّة لما امكن ان تبقى

اصلاً ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير وقد نبّه الله تعالى على ذلك
فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر
وقوله تعالى قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة
الآية وقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا
من فضله وقوله تعالى وسخّر لكم ما فى السموات والارض جميعا منه وقوله
وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين وسخّر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من
الآيات التى فى هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تاثير فيما هاهنا لما كان
وجودها حكمة امتنّ بها علينا ولا جعلت من النعم التى يخصّنا شكرها
وامّا الجواب الثانى فانّا نقول انّ الموجودات الحادثة منها ما هى جواهر
واعيان ومنها ما هى حركات وسكونة وبرودة وبالجملة اعراض فامّا الجواهر
والاعيان فليس يكون اختراعها الّا عن الخالق سبحانه وما يقترن بها من
الاسباب فانّما يؤثّر فى اعراض تلك الاعيان لا فى جواهرها مثال ذلك انّ
المنىّ انّما يفيد من المرءة او دم الطمث حرارة فقط وامّا خلقة الجنين
ونفسه التى هى الحياة فانّما المعطى لها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلّاح
انّما يفعل فى الارض تخميرًا او اصلاحًا ويبذر فيها الحبّ وامّا المعطى لخلقة
السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذًا على هذا لا خالق الّا الله تعالى اذ
كانت المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر والى هذا المعنى اشار بقوله تعالى
يا ايّها الناس ضرب مثل فاستمعوا له انّ الذين تدعون من دون الله لن
يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيا لا يستنقذوه منه
ضعف الطالب والمطلوب وهذا هو الذى رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم
عليه السكام حين قال انا احيى واميت فلمّا راى ابراهيم عَمَّ انّه لا يفهم

هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فانّ الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وبالجملة فاذا فهم الامر هكذا فى الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا فى السمع ولا فى العقل ولذلك ما نرى انّ اسم الخالق اختصّ بالله تعالى من اسم الفاعل لانّ اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة اذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون وينبغى ان تعلم ان من جحد كون الاسباب موثّرةً باذن الله فى مسبّباتها انّه قد ابطل الحكمة وابطل العلم وذلك انّ العلم هو معرفة الاشياء باسبابها والحكمة هى المعرفة بالاسباب الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدّا عن طباع الناس والقول بنفى الاسباب فى الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل فى الغائب لانّ الحكم على الغائب من ذلك انّما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهولاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم الّا يعترفوا بانّ كلّ فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انّه لا فاعل الّا الله سبحانه ان يفهم نفى وجود الفاعل بتّة فى الشاهد اذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب لكن لمّا تقرّر عندنا الغائب تبيّن لنا من قبل المعرفة بذاته ان كلّ ما سواه فليس فاعلًا الّا باذنه وعن مشيئته فقد تبيّن من هذا على ايّ وجه يوجد لنا اكتساب وانّ من قال باحد الطرفين من هذه المسئلة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبريّة وامّا المتوسّط الذى تروم الاشعريّة ان تكون هى صاحبة الحقّ بوجوده فليس له وجود اصلًا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الّا الفرق الذى يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة

وتحريك يده باختياره فانّه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا انّ الحركتين ليستا من قبلنا لانّه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرّون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التـــى يسمّونها كسبيّة فى المعنى ولم يكن هنالك فرق الّا فى اللفظ فقـــط والاختلاف فى اللفظ ليس يوجب حكمًا فى الذوات وهذا كلّه بيّن بنفسه فلنسر الى ما بقى علينا من المسائل التى وعدناها

المسئلة الرابعة فى الجور والعدل وقد ذهبت الاشعريّة فى العدل والجور فى حقّ الله سبحانه الى رأى غريب جدًا فى العقل والشرع اعنى انّها صرّحت من ذلك بمعنى لم يصرّح به الشرع بل صرّح بضدّه وذلك انّهم قالوا انّ الغائب فى هذا بخلاف الشاهد وذلك انّ الشاهد زعموا انّما اتّصف بالعدل والجور لمكان الحجر الّذى عليه فى افعاله من الشريعة فمتى فعل الانسان شيا هو عدل بالشرع كان عدلًا ومن فعل ما وضع الشرع انّه جور فهو جائر قالوا وامّا من ليس مكلّفًا ولا داخلًا تحت حجر الشرع فليس يوجد فى حقّه فعل هو جور او عدل بل كلّ افعاله عدل والتزموا انّه ليس هاهنا شى هو فى نفسه عدل ولا شى هو فى نفسه جور وهذا فى غاية الشناعة بانّه ليس يكون هاهنا شى هو فى نفسه خير ولا شى هو فى نفسه شرّ فانّ العدل معروف بنفسه انّه خير وانّ الجور شرّ فيكون الشرك بالله ليس فى نفسه جورًا ولا ظلمًا الّا من جهة الشرع وانّه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلًا وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا وهذا خلاف المسموع والمعقول امّا المسموع فانّ الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله انّه لا اله الّا هو والملائكة واولو العلم

قائمًا بالقسط وقال تعالى وما ربّك بظلّام للعبيد وقال انّ الله لا يظلم الناس شيا ولاكن الناس انفسهم يظلمون .. فان قيل فما تقول فى الاضلال للعبيد اهو جور ام عدل وقد صرّح الله فى غير ما آية من كتابه انّه يضلّ ويهدى مثل قوله تعالى يضلّ الله من يشاء ويهدى من يشاء ومثل قوله ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها قلنا هذه الآيات ليس يمكن ان تحمل على ظاهرها وذلك انّ هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهو بيّن انّه اذا لم يرض لهم الكفر انّه ليس يضلّهم وما تقوله الاشعريّة من انّه يجوز على الله ان يفعل ما لا يرضاه او يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه وهو كفر وقد يدلّك على انّ الناس لم يُضَلّوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفًا فطرت الله التى فطر الناس عليها وقوله اذ اخذ ربّك من ظهورهم الآية وقول النبىّ صلعم كل مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودًا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل فنقول امّا قوله تعالى يضلّ من يشاء ويهدى من يشاء فهى المشيئة السابقة التى اقتضت ان يكون فى اجناس الموجودات خلق ضالّون اعنى مهيّئين للضلال بطباعهم ومسوقين اليه بما تكتنفهم من الاسباب المضلّة من داخل ومن خارج وامّا قوله ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها معناه لو شاء الّا يخلق خلقًا مهيّئين ان يعرض لهم الضلال امّا من قبل طباعهم وامّا من قبل الاسباب التى من خارج او من قبل الامرين كليهما لَفعل ولكون خلقه الطباع فى ذلك مختلفة عرض ان تكون بعض الآيات مضلّة لقوم وهداية لقوم لا انّ هذه

الآيات ممّا قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى يضلّ به كثيرًا ويهدى به كثيرا وما يضلّ به الّا الفاسقين ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرويا التى اريناك الّا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ومثل قوله فى اثر تعديده ملائكة النار كذلك يضلّ الله من يشاء ويهدى من يشاء اى انّه يعرض للطبائع الشريرة ان تكون هذه الآيات فى حقّهم مضلّة كما يعرض للابدان الرديّة ان تكون الاغذية النافعة مضرّة بها فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيّئين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل انّ الحكمة الالهيّة اقتضت ذلك وانّ الجور كان يكون فى غير ذلك وذلك انّ الطبيعة التى منها خلق الانسان والتركيب الذى ركّب عليه اقتضى ان يكون بعض الناس وهم الاقلّ شرارًا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتّبة من خارج لهداية الناس لحقها ان تكون لبعض الناس مضلّة وان كانت للاكثر مرشدة فلم يكن بدّ بحسب ما تقتضيه الحكمة من احد امرين امّا الّا يخلق الانواع التى وجد فيها الشرور فى الاقلّ والخير فى الاكثر فيعدم الخير الاكثر بسبب الشرّ الاقلّ وامّا ان يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشرّ الاقلّ ومعلوم بنفسه انّ وجود الخير الاكثر مع الشرّ الاقلّ افضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشرّ الاقلّ وهذا السرّ من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال الله سبحانه حكايةً عنهم حين اخبرهم انّه جاعل فى الارض خليفة يعنى بنى آدم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك الى قوله انّى اعلم ما لا تعلمون يريد انّ العلم الذى خفى عنهم هو انّه اذا كان وجود شى من الموجودات خيرًا وشرًّا وكان الخير اغلب عليه انّ الحكمة

تقتضي ايجاده لا اعدامه فقد تبيّن من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفي الظلم وانّه انّما خلق اسباب الضلال لانّه يوجد عنها غالبًا الهداية اكثر من الاضلال وذلك انّ من الموجودات ما اعطى من اسباب الهداية اسبابًا لا يعرض فيها اضلال اصلًا وهذى هى حال الملائكة ومنها ما اعطى من اسباب الهداية اسبابًا يعرض فيها الاضلال فى الاقلّ اذ لم يكن فى وجودهم اكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هى حال الانسان .. فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتّى يضطرّ الامر فيها الى التأويل وانت تنفى التاويل فى كلّ مكان قلنا انّ تفهيم الامر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسئلة اضطرّهم الى هذا وذلك انّهم احتاجوا ان يعرفوا بانّ الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانّه خالق كلّ شيء الخير والشرّ لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلّال انّ هاهنا الاهين الاهًا خالقًا للخير والاهًا خالقًا للشرّ فعرفوا انّه خالق الامرين جميعًا ولمّا كان الاضلال شرًّا وكان لا خالق له سواه وجب ان ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشرّ لاكن ليس ينبغى ان يفهم هذا على الاطلاق لاكن على انّه خالق للخير لذات الخير وخالق للشرّ من اجل الخير اعنى من اجل ما يقترن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشرّ عدلا منه ومثال ذلك انّ النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصحّ وجودها لولا وجود النار لاكن عرض عن طبيعتها ان تفسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشرّ وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها افضل من عدمها فكان خيرًا .. واما قوله تعالى لا يسأل

عمّا يفعل وهم يسألون فانّ معناه لا يفعل فعلًا من اجل انّه واجب عليه ان يفعله لانّ من هذا شانه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو فى وجوده يحتاج الى ذلك الفعل امّا حاجةً ضروريّة وامّا ان يكون به تامًّا والبارئ سبحانه يتنزّه عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا فى نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه يعدل لا لانّ ذاته تستكمل بذلك العدل بل لانّ الكمال الذى فى ذاته اقتضى ان يعدل فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انّه لا يتّصف بالعدل على الوجه الذى يتّصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا ان يقال انّه ليس يتّصف بالعدل اصلًا وانّ الافعال كلّها تكون فى حقّه لا عدلًا ولا جورًا كما ظنّه المتكلّمون فانّ هذا ابطال لما يعقله الانسان وابطال لظاهر الشريعة ولاكنّ القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه وذلك انّه اذا فرضنا انّه لا يتّصف بعدل اصلًا بطل ما يعقل من ان هاهنا اشياء هى فى نفسها عدل وخير واشياء هى فى نفسها جور وشرّ واذا فرضنا ايضا انّه يتّصف بالعدل على جهة ما يتّصف به الانسان لزم ان يكون فى ذاته سبحانه نقص وذلك انّ الذى يعدل فانما وجوده هو من اجل الذى يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم لغيره وينبغى ان تعلم انّ هذا القدر من التاويل ليس معرفة واجبة على جميع الناس وانّما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشكّ فى هذا المعنى وليس كلّ احد من الجمهور يشعر بالمعارضات التى فى تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها وذلك انّ لورود تلك العمومات ايضا سببًا آخر وهو انّه ليس يتميّز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل

فلو قيل لهم فيما هو مستحيل فى نفسه مما هو عندهم ممكن اعنى فى ظنونهم انّ الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيّلوا من ذلك نقصًا فى البارئ سبحانه وعجزًا وذلك انّ الذى لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولمّا كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشرّ ممكنًا فى ظنّ الجمهور قال ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها ولكن حقّ القول منّى لاملأن جهنّم من الجنّة والناس اجمعين فالجمهور يفهمون من هذا معنًى والخواصّ معنًى وهو انّه ليس يجب عليه سبحانه ان يخلق خلقًا يقترن بوجودهم شرّ فمعنى قوله ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها اى لو شئنا لخلقنا خلقًا ليس يقترن بوجودهم شرّ بل الخلق الذين هم خير محض فتكون كلّ نفس قد اوتيت هداها وهذا القدر فى هذه المسألة كافٍ ولنسرِ الى المسألة الخامسة

المسئلة الخامسة وهى القول فى المعاد واحواله .·. والمعاد ممّا اتّفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده ولم تختلف فى الحقيقة فى صفة وجوده وانّما اختلفت فى الشاهدات التى مثّلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة وذلك انّ من الشرائع من جعله روحانيًّا اعنى للنفوس ومنها من جعله للاجسام والنفوس معًـــا والاتّفاق فى هذه المسألة مبنىّ على اتّفاق الوحى فى ذلك واتّفاق قيام البراهين الضروريّة عند الجميع على ذلك اعنى انّه قد اتّفق الكلّ على انّ للانسان سعادتين اخراويّة ودنياويّة وانبنى ذلك عند الجميع على اصول يعترف بها عند الكلّ منها انّ الانسان اشرف من كثير من الموجودات ومنها انّه اذا كان كلّ موجود يظهر من امره انّه لم يخلق عبثًا وانّه انّما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان احرى بذلك وقد نبّه

الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال مثنيًا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكّرون فى خلق السموات والارض ربّنا ما خلقت هذا باطلًا سبحانك فقنا عذاب النار ووجود الغاية فى الانسان اظهر منها فى جميع الموجودات وقد نبّه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه افحسبتم أنّما خلقناكم عبثا وانّكم الينا لا ترجعون وقال ايحسب الانسان ان يترك سدًى وقال وما خلقت الجنّ والانس الّا ليعبدون يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منبّهًا على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق وما لى لا اعبد الذى فطرنى واليه ترجعون واذا ظهر انّ الانسان خلق من اجل افعال مقصودة به فظهر ايضا انّ هذه الافعال يجب ان تكون خاصّة لانّا نرى انّ واحدًا واحدًا من الموجودات انّما خلق من اجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره اعنى الخاصّ به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية الانسان فى افعاله التى تخصّه دون سائر الحيوان وهذه افعال النفس الناطقة ولمّا كانت النفس الناطقة جزءين جزء عملىّ وجزء علمىّ وجب ان يكون المطلوب الاوّل منه هو ان يوجد على كماله فى هاتين القوّتين اعنى الفضائل العمليّة والفضائل النظريّة وان تكون الافعال التى تكسّب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيّآت ولمّا كان تقرير هذه الافعال اكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها

فامرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرّفت بالمقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل اعنى السعادة المشتركة فعرّفت من الامور النظريّة ما لا بدّ لجميع الناس من معرفته وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرّفت من الاعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العمليّة وبخاصّة شريعتنا هذه فانّه اذا قويست بسائر الشرائع وُجد انّها الشريعة الكاملة باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع ولمّا كان الوحى قد انذر فى الشرائع كلّها بانّ النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرّى من الشهوات الجسمانيّة فان كانت زكيّة تضاعف زكاؤها بتعرّيها من الشهوات الجسمانيّة وان كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثًا لانّها تتاذّى بالرذائل التى اكتسبت وتشتدّ حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لانّها ليست يمكنها الاكتساب الّا مع هذا البدن والى هذا المقام الاشارة بقوله ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين اتّفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسمّوها السعادة الاخيرة والشقاء الاخير ولمّا كانت هذه الحال ليس لها فى الشاهد مثال وكان مقدار ما يدرك بالوحى منها يختلف فى حقّ نبىّ نبىّ لتفاوتهم فى هذا المعنى اعنى فى الوحى اختلفت الشرائع فى تمثيل الاحوال التى تكون لانفس السعداء بعد الموت ولانفس الاشقياء فمنها ما لم يمثّل ما يكون هنالك للنفوس الزكيّة من اللذّة وللشقيّة من الاذى بامور شاهدة وصرّحوا بانّ ذلك كلّه احوال روحانيّة ولذّات ملكيّة ومنها ما اعتد فى تمثيلها بالامور المشاهدة اعنى

انّها مثّلت اللذّات المدركة هنالك باللذّات المدركة هاهنا بعد ان نفى عنها ما يقترن بها من الاذى ومثّلوا الاذى الذى يكون هنالك بالاذى الذى يكون هاهنا بعد ان نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه امّا لانّ اصحاب هذه الشرائع ادركوا من هذه الاحوال بالوحى ما لم يدركها اولائك الذين مثّلوا بالوجود الروحانى وامّا لانّهم رأوا انّ التمثيل بالمحسوسات هو اشدّ تفهيمًا للجمهور والجمهور اليها وعنها اشدّ تحرّكًا فاخبروا انّ الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كلّه باشدّ المحسوسات نعيمًا وهو مثلًا الجنّة وانّه تعالى يعيد النفوس الشقيّة الى اجساد تتاذى فيها الدهر كلّه باشدّ المحسوسات اذًى وهو مثلاً النار وهذه هى حال شريعتنا هذه التى هى الاسلام فى تمثيل هذه الحال ووردت عندنا فى الكتاب العزيز ادلّة مشتركة التصديق للجميع فى امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل فى هذه الاشياء اكثر من الامكان فى الادراك المشترك للجميع وهى كلّها من باب قياس امكان وجود المساوى على وجود مساويه اعنى على خروجه للوجود وقياس امكان وجود الاقلّ والاكثر على خروج الاعظم والاكبر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلًا ونسى خلقه الآية فانّ الحجّة فى هذه الآيات هى من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان وفى هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الراى بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارًا والشبهة انّ البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة بانّا نحسّ انّ الله تعالى يخرج الضدّ من الضدّ ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من

الشبيه وامّا قياس امكان وجود الاقلّ على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى فى الآية اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلّاق العليم فهذه الآيات تضمّنت دليلين على البعث وابطال حجّة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لنقضّى الآيات الواردة فى الكتاب العزيز لهذه الادلّة لطال القول وهى كلّها من الجنس الذى وصفنا .. فالشرائع كلّها كما قلنا متّفقة على انّ للنفوس من بعد الموت احوالًا من السعادة او الشقاء ويختلفون فى تمثيل هذه الاحوال وتفهيم وجودها للناس ويشبه ان يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه اتمّ افهامًا لاكثر الناس واكثر تحريكًا لنفوسهم الى ما هنالك والاكثر هم المقصود الاوّل بالشرائع وامّا التمثيل الروحانىّ فيشبه ان يكون اقلّ تحريكًا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور اقلّ رغبةً فيه وخوفًا له منهم فى التمثيل الجسمانىّ ولذلك يشبه ان يكون التمثيل الجسمانىّ اشدّ تحريكًا الى ما هنالك من الروحانىّ والروحانىّ اشدّ قبولًا عند المتكلّمين المجادلين من الناس وهم الاقلّ .. ولهذا المعنى نجد اهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاء فى ملّتنا فى احوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت انّ ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى هاهنا من النعيم واللذّة اعنى انّهم راوا انه واحد بالجنس وانّه انّما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع اعنى انّ ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت انّ الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت انّ الوجود الممثّل بهذه المحسوسات هو روحانىّ وانّه انّما مثّل به ارادةَ البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة رأت انّه جسمانىّ لاكن اعتقدت انّ تلك الجسمانيّة الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانيّة لكون

هذه بالية وتلك باقية ولهذه ايضا حجج من الشرع ويشبه ابن عبّاس ان يكون ممّن يرى هذا الرأى لانّه روى عنه انّه قال ليس فى الدنيا من الآخرة الا الاسماء ويشبه ان يكون هذا الرأى هو اليق بالخواصّ وذلك انّ امكان هذا الرأى ينبنى على امور ليس فيها منازعة عند الجميع احدها انّ النفس باقية والثانى انّه ليس يلحق عن عودة النفس الى اجسام أُخَر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها وذلك انّه يظهر انّ موادّ الاجسام التى هاهنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم واعنى انّ المادّة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة فى اوقات مختلفة وامثال هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلّها بالفعل لانّ مادّتها هى واحدة مثال ذلك انّ انسانًا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه منىّ تولّد منه انسان آخر وامّا اذا فرضت اجسام أُخر فليس تلحق هذه الحال والحقّ فى هذه المسألة انّ فرض كلّ انسان فيها هو ما ادّى اليه نظره فيها بعد ان لا يكون نظرًا يفضى الى ابطال الاصل جملة وهو انكار الوجود جملة فانّ هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلومًا للناس بالشرائع والعقول فهذا كلّه ينبنى على بقـــاء النفس .. فان قيل فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس او تنبيه على ذلك قلنا ذلك موجود فى الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفّى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها الآية ووجه الدليل فى هذه الآية انّه سوّى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس فلو كان تعطّل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لا بتغيّر آلة النفس لقد كان يجب ان يكون

تعطّل فعلها فى النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها فلمّا كانت تعود عليها علمنا انّ هذا التعطّل لا يعرض لها لامر لحقها فى جوهرها وانّما هو شيء لحقها من قبل تعطّل آلتها وانّه ليس يلزم اذا تعطّلت الآلة ان تتعطّل النفس والموت هو تعطّل فواجب ان يكون للآلة كالحال فى النوم وكما يقول الحكيم انّ الشيخ لو وجد عينًا كعين الشابّ لأبصر كما يبصر الشابّ فهذا ما رأينا ان نثبته فى الكشف عن عقائد هذه الملّة التى هى ملّتنا ملّة الاسلام .. وقد بقى علينا ممّا وعدنا به ان ننظر فيما يجوز من التاويل فى الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز ونختم به القول فى هذا الكتاب فنقول انّ المعانى الموجودة فى الشرع توجد على خمسة اصناف وذلك انّها تنقسم اولًا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الاخر منهما الى اربعة اصناف فالصنف الاول الغير منقسم هو ان يكون المعنى الذى صرّح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه والصنف الثانى المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصرّح به فى الشرع هو المعنى الموجود وانّما اخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم اربعة اقسام اوّليا ان يكون المعنى الذى صرّح بمثاله لا يعلم وجوده الّا بمقايس بعيدة مركّبة تتعلّم فى زمان طويل وصنائع جمّة وليس يمكن ان تقبلها الّا الفطر الفائقة ولا يعلم انّ المثال الذى صرّح به فيه هو غير الممثّل الّا بمثل هذا البعد الذى وصفنا والثانى مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامران جميعًا اعنى كون ما صرّح به انّه مثال ولماذا هو مثال والثالث ان يكون يعلم بعلم قريب انّه مثال لشى ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب

لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد انّه مثال فامّا الصنف الاوّل من الصنفين الاوّلين فتأويله خطأ بلا شكّ وامّا الصنف الاوّل من الثانى وهو البعيد فى الامرين جميعًا فتأويله خاصّ فى الراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وامّا المقابل لهذا وهو القريب فى الامرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب [وامّا الصنف الثالث فالامر فيه ليس كذلك] لانّ هذا الصنف لم يات فيه التمثيل من اجل بعده على افهام الجمهور وانّما اتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله فى الارض وغيره ممّا اشبه هذا ممّا يعلم بنفسه او بعلم قريب انّه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال فانّ الواجب فى هذا الّا يتأوّله الّا الخواصّ والعلماء ويقال للذين شعروا انّه مثال ولم يكونوا من اهل العلم لماذا هو مثال امّا انّه من المتشابه الذى يعلمه العلماء الراسخون وامّا ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ما هو اقرب من معارفهم انّه مثال وهذا كانّه اولى من جهة ازالة الشبهة التى فى النفس من ذلك والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه ابو حامد فى كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا الصنف انّ الشى الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذى يسمّيه ابو حامد الذاتىّ والحسّىّ والخيالىّ والعقلىّ والشبهىّ فاذا وقعت المسئلة نظر ايّ هذه الوجودات الاربع هى اقنع عند الصنف الذى استحال عندهم ان يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى اعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الاغلب على ظنّهم امكان وجوده وفى هذا النحو يدخل قوله عليه السلام ما من نبىّ لم ارد الّا وقد رايته فى مقامى هذا حتى الجنّة والنار وقوله بين حوضى ومنبرى روضة من

رياض الجنّة ومنبرى على حوضى وقوله كلّ ابن آدم ياكله التراب الّا عجب الذنب فانّ هذه كلّها تدرك بعلم قريب انّها امثال وليس يدرك لماذا هى امثال الّا بعلم بعيد فيجب فى هذا ان ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على اقرب تلك الوجودات الاربع شبهًا فهذا النحو من التأويل اذا استعمل فى هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ فى الشريعة وامّا اذا استعمل فى غير هذه المواضع فهو خطأ وابو حامد لم يفصل الامر فى ذلك مثل ان يكون الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد اعنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم فى بادى الرأى انّه مثال وتلك الشبهة باطلة فانّ الواجب فى هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتاويل كما عرّفناك فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة عرض فيها هذا الامر للمتكلّمين اعنى الاشعريّة والمعتزلة وامّا الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالًا معلومًا بعلم بعيد الّا انّه اذا سلّم انّه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففى تأويل هذا ايضا نظر اعنى عند الصنف الذين يدركون انّه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون انّه مثال الّا بشبهة وامر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم فيحتمل ان يقال انّ الاحفظ بالشرع الّا تتأوّل هذه وتبطل عند هولاء الامور التى ظنّوا من قبلها انّ ذلك القول مثال وهو الاولى ويحتمل ايضًا ان يطلق لهم التاويل لقوّة الشبه الذى بين ذلك الشى وذلك الممثّل به الّا انّ هذين الصنفين متى ابيح التاويل فيهما تولّدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربّما فشت فانكرها الجمهور وهذا هو الذى عرض للصوفيّة ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ولمّا تسلّط على التاويل فى هذه الشريعة

من لم تتميّز له هذه المواضع ولا تميّز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقّهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضًا وهذا كلّه جهل بمقصد الشرع وتعدٍّ عليه وانت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل ويودّنا ان يتّفق لنا هذا الغرض فى جمع اقاويل الشريعة اعنى ان نتكلّم فيها بما ينبغى ان يؤوّل اولا يؤوّل وان اوّل فعند من يؤوّل اعنى فى جميع المشكل الذى فى القرآن والحديث ونعرّف رجوعها كلّها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض الـــذى تصدناه فى هذا الكتاب فقد انقضى وانّما تقدّمناه لانّا رايناه اهمّ الاغراض المتعلّقة بالشرع والله الموفّق للصواب والكفيل بالثواب بمنّه ورحمته وكان الفراغ منه فى سنة خمس وسبعين وخمسمائة

كمل

ضميمة

المسئلة التى ذكرها ابو الوليد فى فصل المقال رضى الله عنه

ادام الله عزّتكم وابقى بركتكم وعجب عيون النوائب عنكم لمّا فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرًا ممّن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشكّ العارض فى علم القديم سبحانه مع كونه متعلّقا بالاشياء المحدثة عنه وجب علينا لمكان الحقّ ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحلّ هذا الشكّ بعد ان نقول فى تقريره فانّه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحلّ والشكّ يلزم هكذا ان كانت هذه كلّها فى علم الله سبحانه قبل ان تكون فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها ام هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل ان توجد فان قلنا انّها فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيّرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا انّ العلم بها واحد فى الحالتين قيل فهل هى فى نفسها اعنى الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هى حين وجدت فسيجب ان يقال ليست فى نفسها قبل ان توجد كما هى حين وجدت والّا كان الموجود والمعدوم واحدًا فاذا سلّم الخصم هذا قيل له افليس العلم الحقيقىّ هو معرفة الوجود على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل

فيجب على هذا اذا اختلف الشيء فى نفسه ان يكون العلم به يختلف والّا فقد علم على غير ما هو عليه فاذًا يجب احد امرين امّا ان يختلف العلم القديم فى نفسه او تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الامرين مستحيل عليه سبحانه ويوكّد هذا الشكّ ما يظهر من حال الانسان اعنى من تعلّق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلّق علمه بها اذا وجدت فانّه من البيّن بنفسه انّ العلمين متغايران والّا كان جاهـــلًا بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه وليس ينجى من هذا ما جرت به عادة المتكلّمين فى الجواب عن هذا بانّه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصّة بموجود موجود فانّه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك تغيّر او لم يحدث وهو خروج الشى من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كابروا وان قالوا حدث هنالك تغيّر قيل لهم فهل حدوث هذا التغيّر معلوم للعلم القديم ام لا فيلزم الشكّ المتقدّم وبالجملة فيعسر ان يتصوّر انّ العلم بالشى قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشكّ على ابلغ ما يمكن ان يقرّر به على ما فاوضناكم فيه .. وحلّ هذا الشكّ يستدعى كلامًا طويلًا الّا انّا هاهنا نقصد للنكتة التى بها ينحلّ وقد رام ابو حامد حلّ هذا الشكّ فى كتابه المرسوم بالتهافت بشى ليس فيه مقنع وذلك انّه قال قولًا معناه هذا وهو انه زعم انّ العلم والمعلوم من المضاف وكما انّه قد يتغيّر احد المضافين ولا يتغيّر المضاف الآخر فى نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء فى علم الله سبحانه اعنى ان تتغيّر فى انفسها ولا يتغيّر علمه سبحانه بها ومثال

ذلك فى المضاف انّه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغيّر فى نفسه وليس بصادق فانّ الاضافة قد تغيّرت فى نفسها وذلك انّ الاضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة وانّما الذى لم يتغيّر هو موضوع الاضافة اعنى الحامل لها الذى هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغيّر عند تغيّر المعلوم كما تتغيّر اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيّرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة والذى يحلّ به هذا الشكّ عندنا فهو ان يعرف الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود وذلك انّ وجود الموجود هو علّة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علّة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علّة له فاذًا واجب ان لا يحدث هنالك تغيّر كما يحدث فى العلم المحدث وانّما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس وكما انّه لا يحدث فى الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله اعنى تغيّرًا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث فى العلم القديم سبحانه تغيّر عند حدوث معلومه عنه فاذًا قد انحلّ الشكّ ولم يلزمنا انّه اذا لم يحدث هنالك تغيّر اعنى فى العلم القديم فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ما هو عليه وانّما لزم الّا يعلمه بعلم محدث الّا بعلم قديم لانّ حدوث التغيّر فى العلم عند تغيّر الموجود انّما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث فاذًا العلم القديم انّما يتعلّق بالموجود على

صفة غير الصفة التى يتعلّق بها العلم المحدث لا انّه غير متعلّق اصلًا كما حكى عن الفلاسفة انّهم يقولون لموضع هذا الشكّ انّه سبحانه لا يعلم الجزئيّات وليس الامر كما توهّم عليهم بل يرون انّه لا يعلم الجزئيّات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علّة لها لا معلولًا عنها كالحال فى العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب ان يعترف به فانّه قد اضطرّ البرهان الى انّه عالم بالاشياء لانّ صدورها عنه انّما هو من جهة انّه عالم لا من جهة انّه موجود فقط او موجود بصفة كذا بل من جهة انّه عالم كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد اضطرّ البرهان الى انّه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيّف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصوّر انّ المشّائين من الحكماء يرون انّ العلم القديم لا يحيط بالجزئيّات وهم يرون انّه سبب الانذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من انواع الالهامات فهذا ما ظهر لنا فى وجه حلّ هذا الشكّ وهو امر لا مرية فيه ولا شكّ والله الموفّق للصواب والمرشد للحقّ والسلام عليك ورحمة الله وبركاته

كمل

Druck von **C. R. Schurich** in München.

PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

VON

AVERROES.

AUS DEM ARABISCHEN UEBERSETZT

VON

MARCUS JOSEPH MÜLLER.

AUS DEM NACHLASSE DESSELBEN

HERAUSGEGEBEN

VON DER KÖNIGL. BAYER. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

MÜNCHEN.

1875.

IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Harmonie der Religion und Philosophie.[1]

Der Zweck dieser Abhandlung ist der, dass wir in Rücksicht auf die religiöse [1]* Speculation untersuchen [2], ob die Speculation über Philosophie und logische Wissenschaften durch das religiöse Gesetz erlaubt oder verboten oder befohlen sei, sei es als etwas freiwillig zu Unternehmendes[3], sei es als nothwendige Pflicht.

So sagen wir denn: Wenn das Werk der Philosophie nichts mehr ist als die Speculation über die existirenden Dinge und die Reflexion über sie, in wieferne sie auf den Hervorbringer hinweisen (nämlich von dem Gesichtspunkt aus, dass sie hervorgebracht sind, denn die existirenden Dinge weisen auf den Hervorbringer nur durch die Kenntniss ihrer Hervorbringung; und je vollkommener diese Kenntniss ist, um so vollkommener ist die Kenntniss des Hervorbringers), und das religiöse Gesetz selbst zur Betrachtung der existirenden Dinge aufgefordert und dazu ermuntert hat, so ist klar, dass dasjenige, auf was dieser Name hindeutet, entweder vermöge der Religion nothwendig ist, oder einen Gegenstand ihrer Einladung bildet.

Dass das religiöse Gesetz die Menschen auffordert, über die existirenden Dinge durch den Verstand zu reflectiren und durch ihn nach der Erkenntniss derselben eifrigst zu streben, geht aus mehr als einer Stelle des gesegneten Qorans hervor; z. B. Sur. LIX, 2 [2] So reflectirt denn, ihr mit Einsicht begabten. Diess ist ein beweisender Text, dass es nothwendig ist, den Verstandesschluss anzuwenden, oder den Verstandesschluss in Verbindung mit dem Religionsschluss. Ferner Sur. VII, 184 haben sie nicht nach-

1) Der Titel heisst eigentlich: Unterscheidende Rede und Feststellung der Verbindung, welche zwischen der Religion und der Philosophie obwaltet.

2) Lies: نفحص (siehe Vorrede).

3) ندب steht dem Nothwendigen, Obligatorischen gegenüber: Schahristâni, ed. Curet. 100 Z. 1. Beidâwi II ٢٢ Z. 7, 11 (in der letzten Stelle ندبيّة). Im Kaschschâfu içtilâhâti'lolûm ١٣٦٠ wird مندوب durch نفل, تطوّع, مستحبّ und زائد على الفرائض والواجبات والسنن erklärt.

* Die eingeklammerten Marginalien-Ziffern bedeuten die pagina des arabischen Textes.

gedacht über die Pracht des Himmels und der Erde und was Gott an Dingen erschaffen hat. Diess ist ein Text, welcher zum Nachdenken über alle existirenden Dinge ermuntert. Gott hat gelehrt, dass zu den Personen, welche er mit diesem Wissen ausgezeichnet und geadelt hat, Abraham gehörte; so heisst es Sur. VI, 78: So zeigten wir dem Abraham die Herrlichkeit der Himmel und der Erde etc. Ferner Sur. LXXXVIII, 17 betrachten sie nicht die Kamele, wie sie geschaffen wurden und den Himmel, wie er erhoben wurde. Sur. III, 188 die welche[1] nachdenken über die Schöpfung der Himmel und der Erde, und so noch mehrere unzählige Stellen. Wenn fest steht, dass die Religion die Betrachtung der existirenden Dinge durch den Verstand und die Reflexion hierüber für nothwendig erklärt hat, und die Reflexion nichts weiter ist als das Herausbringen des Unbekannten und das Entwickeln desselben aus dem Bekannten, und dieses das Geschäft des Syllogismus ist oder durch den Syllogismus geschieht, so ist es nothwendig, dass wir die Betrachtung der existirenden Dinge durch den Verstandes-Syllogismus anstellen; und es ist klar, dass diese Art von Speculation, zu welcher das religiöse Gesetz auffuft und ermuntert, die vollkommenste Art der Speculation mit der vollkommensten Art des Syllogismus sein muss; und dieser heisst Demonstration (*Ἀπόδειξις*). Da die Religion zur Erkenntniss Gottes und der existirenden Wesen durch die Demonstration aufgefordert hat, und[2] es eine vorzügliche oder unumgängliche Sache ist für den, welcher Gott und alle existirenden Dinge demonstrativ kennen lernen will, dass er sich zuerst daran mache und die verschiedenen Arten und Bedingungen der Demonstrationen lerne, und wodurch der demonstrative Syllogismus sich von dem dialectischen und rhetorischen[3] Syllogismus und dem Trugschluss unterscheide, und diess nicht möglich ist, ohne dass er zuvor lerne, was der Schluss schlechthin ist, und wie viele Arten er unter sich begreift, welche davon als Schlüsse anzusehen sind und welche nicht, und diess nicht möglich ist, ohne dass er vorher die Theile des Syllogismus nämlich die Prämissen aus

---

1) وقال الذين so hat keine Qoranstelle. 2) Lies: وكان mit der Handschrift.

3) Lies: الخطابيّ (siehe Vorrede). Die Handschrift hat hier und in allen andern Stellen die defective Schreibweise الخطبيّ. Diese findet sich auch bei Maimonides, Guide des égarés tom. II pag. לג rect. Zeile 7: אלקול אלכטבי, II pag. נא rect. Z. 13: אלקול אלכטבי, Z. 15: אקאויל כטבית etc. In einer Logik des Ibn Tomlûs (Cod. escorial. 649 (Casiri 646) findet sich ebenfalls خطبى defectiv geschrieben, und gerade in den Stellen, welche aus Alfârâbis Ibçâ ul olûm entlehnt sind, während in der Handschrift des Ibçâ, Cod. 646 (Carisi 643) die volle Form خطابى gebraucht wird. Ich bin weit entfernt, die Schreibung خطبى zu den شواذّ النسبة zu zählen, sondern sehe sie bloss als die bei den Maghribis beliebte orthographische Mode an. Das Wort ist natürlich von علم الخطابة abzuleiten, das dem griechischen *ἡ ῥητορική* entspricht.

denen[1] er hervorgeht und ihre Arten kenne. so[2] möchte es für den Gläubigen gemäss dem religiösen Gesetz, dessen Gebot, über die existirenden Dinge zu speculiren, befolgt werden muss, nothwendig sein, vorher die Dinge kennen zu lernen, welche für die Speculation sich so verhalten wie die Werkzeuge für die Arbeit. Denn wie der Jurist[3] aus [3] dem Befehl Jurisprudenz zu treiben, die juristischen Regeln entwickelt nach ihren verschiedenen Arten, und was davon Syllogismus ist und was nicht, ebenso ist es für den Theologen[4] nothwendig aus dem Befehl über die existirenden Dinge zu speculiren die Nothwendigkeit der Kenntniss des Verstandes-Syllogismus und seiner verschiedenen Arten zu entwickeln; ja es ist für diesen noch in höherm Grade der Fall. Denn, da der Jurist aus dem Befehle Gottes (Sur. LIX, 2.) So reflectirt denn, ihr mit Einsicht begabten! die Nothwendigkeit der Kenntniss des juristischen Syllogismus ableitet, um so mehr[5] muss daraus der, welcher nach der Kenntniss Gottes strebt (der Theologe) die Nothwendigkeit der Kenntniss des Verstandes-Syllogismus ableiten. Es möge niemand den Einwurf machen, dass diese Art von Speculation über den Verstandes-Syllogismus eine Neuerung sei, da sie in der ersten Periode des Islam nicht existirte: denn auch die Speculation über den juristischen Syllogismus und seine Arten wurde erst nach der ersten Periode des Islams entwickelt, und kein Mensch macht ihr den Vorwurf, dass sie eine Neuerung sei. Dasselbe nun müssen wir von der Speculation[6] über den Verstandes-Syllogismus annehmen. Uebrigens gibt es hiefür noch eine andere Ursache, welche auseinander zu setzen hier nicht der Ort ist. Ja die grösste Anzahl der Theologen[7] unserer Religion hält fest an dem Verstandesschluss, mit Ausnahme eines kleinen Theils der beschränkten Orthodoxen, und diese sind durch sichere Texte der Offenbarung zu überführen.

Wenn es nun fest steht[8], dass in Folge des religiösen Gesetzes die Speculation über den Verstandes-Syllogismus und seine verschiedenen Arten ebenso nothwendig ist, wie die über den juristischen Syllogismus, so ist klar, dass, wenn noch Niemand vor uns sich an die Untersuchung über den Verstandes-Syllogismus und seine Arten gemacht hat, es unsere Pflicht ist, die Untersuchung hierüber zu beginnen, und dass der Spätere

---

1) الذى Codex; es muss übrigens das Verbum تقدّم gelesen werden.

2) فقد am Rande. 3) Die Handschrift hat الفقه, doch wegen des Parallelismus mit العارف habe ich الفقيه lesen zu müssen geglaubt. 4) Das allgemeine العارف muss offenbar speciell gefasst werden, wie العارف بالله pag. 3. Z. 6.

5) Lies: بالحرّى statt بالحرى. 6) فى النظر scheint in der Handschrift ausgestrichen: ist in der That auch nicht unumgänglich nothwendig.

7) اصحاب habe ich als nothwendig in den Text gesetzt.

8) In der Handschrift steht: تقرر بالشرع انه يجب, doch ist über بالشرع das Zeichen مو und über يجب das Zeichen مق (مقدّم, مؤخّر).

bei dem Früheren hierin Hülfe sucht, damit dadurch die Kenntniss vollkommen werde. Denn es ist schwer wenn nicht unmöglich, dass ein Mensch von sich selbst und von Haus aus von Allem, was er hiebei braucht, Einsicht gewinne; wie es schwierig ist, dass ein Einziger alles, was die Kenntniss der Arten des juristischen Syllogismus erfordert, entwickle Ja, es ist diess in noch höherem Grade bei der Kenntniss des Verstandes-Syllogismus der Fall Und wenn ein Anderer als wir hierüber Forschungen angestellt hat, so ist klar, dass es unsere Pflicht ist, für den Gegenstand unseres Studiums Hülfe zu suchen bei dem, was derjenige, welcher uns hierin vorangegangen ist, gesagt hat, gleichviel ob dieser unser Religionsgenosse ist oder nicht[1]. Denn das In-
[4] strument, das uns bei dem Schlachten[2] gültig ist, betreffend, ist es gleichgültig, ob es von einen Religionsgenossen herrührt oder nicht, wenn es nur in sich die Bedingungen der Gültigkeit enthält. Ich verstehe unter denjenigen, die nicht unsere Religionsgenossen sind, die Alten, welche vor dem Erscheinen des Islams über diese Dinge speculirt haben. Wenn diess sich so verhält und über alles, was man bei der Speculation über die Verstandes-Schlüsse[3] braucht, bei den Alten die vollständigste Untersuchung angestellt worden ist, so möchte es sich gebühren, ihre Bücher nachzuschlagen und nachzusehen, was sie darüber gesagt haben. Wenn Alles richtig ist, so werden wir es von ihnen annehmen, und wenn sich bei ihnen etwas Unrichtiges findet, so werden wir darauf aufmerksam machen. Haben wir diese Art von Studium vollendet und dadurch die Instrumente gewonnen, wodurch wir in den Stand gesetzt sind, über die existirenden Dinge und die Hinweisung zu reflectiren, die in ihrer Hervorbringung liegt (denn wer die Hervorbringung nicht kennt, kennt auch nicht das Hervorgebrachte, und wer dieses nicht kennt, kennt den Hervorbringer nicht), so ist es nothwendig, dass wir uns an die Untersuchung über die existirenden Wesen machen in der Ordnung und in der Art, welche wir von der Kunst der Kenntniss der demonstrativen Regeln gelernt haben. Auch ist klar, dass dieser Zweck von uns bloss erreicht wird, indem die Untersuchung eine nach der andern abwechselnd vorgenommen wird, und der spätere Forscher seine Hülfe bei dem frühern sucht, wie diess ja auch bei den mathematischen Wissenschaften geschieht. Würden wir z. B. annehmen, dass die Kunst der Geometrie in dieser unserer Zeit nicht vorhanden wäre, und ebenso die Astronomie, und es wollte ein einzelner Mensch von sich aus die Masse und Formen der himmlischen Körper und ihre Entfernungen von einander erfassen, so wäre ihm diess nicht möglich, z. B. zu erkennen, was die Grösse der Sonne im Verhältniss zur Erde sei, und ähnliches von den Massen der Sterne, selbst wenn er der scharfsinnigste der Menschen von Natur wäre, ausser durch eine Offenbarung oder durch etwas, was der Offenbarung nahe kommt. Ja, wenn man ihm sagte, dass die Sonne um etwa hundert und fünfzig oder sechzig Male grösser als die Erde sei, so würde er diess für einen Wahnsinn von Seite des Sprechers ansehen, während diess in der Wissenschaft der Astronomie auf apodictische Weise so fest steht, dass keiner

---

1) العير Codex. 2) الذكية Col. wie in der folgenden Zeile. 3) المقايس Cod.

der Kenner dieser Wissenschaft daran zweifelt. Was aber die Vergleichung mit den mathematischen Wissenschaften in dieser Beziehung noch mehr nöthig hat, das[1] ist diese Kunst der Principien der Jurisprudenz[2] und die Jurisprudenz selbst, worüber die Specu- [5]
lation erst in langer Zeit sich vervollkommnet hat. Und wenn ein Mann heut zu Tage von sich alle Beweise[3] erfinden wollte, welche die Theoretiker der verschiedenen Rechtsschulen über die controversen[4] Fragen, um welche die Disputation zwischen ihnen[5] in dem grössten Theil des Gebietes des Jslâms sich dreht, selbst abgesehen von Africa und Spanien, entwickelt haben, so wäre er belachenswürdig, da dieses unmöglich ist, wenn er auch alle Musse hätte. Diess ist eine an sich klare Sache, nicht bloss in den theoretischen sondern auch in den practischen Künsten, von denen keine von einer einzigen Person producirt werden kann. Um so mehr ist diess der Fall bei der Kunst aller Künste, nämlich der Philosophie. Wenn nun dieses sich so verhält, so möchte es für uns nothwendig sein, wenn wir bei einem unserer Vorgänger von den früheren Völkern eine Speculation über die existirenden Dinge und eine Reflexion hierüber, wie es die Bedingungen der Demonstration fordern, finden, dass wir das, was diese Alten gesagt und in ihren Schriften niedergelegt haben, studiren. Ist etwas davon mit der Wahrheit übereinstimmend, so haben wir es anzunehmen, uns darüber zu freuen und ihnen dafür zu danken. Wenn etwas mit der Wahrheit nicht übereinstimmt, so machen wir darauf aufmerksam und warnen davor, halten sie aber für entschuldigt. So ist nun deutlich, dass das Studium der Bücher der Alten von Seite des religiösen Gesetzes nothwendig ist, da ihre Absicht in ihren Büchern und ihr Zweck gerade der Zweck ist, zu welchem das religiöse Gesetz ermuntert. Und wenn Jemand einen, der würdig dieses Studiums ist, davon abhält, nämlich einen, der zwei Dinge in sich vereinigt, erstens natürlichen Scharfsinn, und zweitens religiöse Unbescholtenheit und moralische Trefflichkeit, so schliesst er die Leute von der Pforte aus, von der aus die Religion die Menschen zur Kenntniss Gottes beruft nämlich von der Pforte des Studiums, welche zur eigentlichen Erkenntniss desselben führt. Und diess ist der höchste Grad von Thorheit und Entfremdung von Gott. Der Umstand, dass Jemand in der Speculation irrt oder strauchelt, sei es wegen Unzulänglichkeit seiner natürlichen Anlagen, oder von Seite einer schlechten Anordnung seines Studiums oder weil seine Leidenschaften übermächtig sind, oder weil er keinen Lehrer findet, der ihn zum Verständniss dieser Dinge leitet, oder weil diese Ursachen oder mehrere in ihm sich vereinigen, darf keinen, der des Studiums dieser Bücher würdig ist, verhindern, sie zu [6]
studiren, denn diese Art von Schaden, der sich diesen Bestrebungen anheftet, trifft sie

---

1) وعلى Cod. 2) Die Wissenschaft der Principien der Jurisprudenz beschäftigt sich nicht, wie man etwa glauben möchte, mit den materiellen Principien, sondern nur mit den Regeln, nach welchen aus den Stellen des Qorâns und der Tradition die juridischen Bestimmungen zu entwickeln und abzuleiten sind; entspricht also etwa einer juridischen Kritik und Hermeneutik.

3) الجاج Cod. 4) الحلاف Cod. 5) فيما Cod. nicht zu verwerfen, obwohl es besser ist, dem في ein âjid zu التي zu geben.

bloss zufällig (per accidens) nicht wesentlich. Und etwas, was seiner Natur und Wesenheit nach nützlich ist, darf nicht wegen eines Schadens, der ihm per accidens anhaftet, aufgegeben werden. Desswegen hat der Prophet, über dem Heil sei, als er Jemanden empfahl seinem Bruder wegen Diarrhoe Honig zu trinken zu geben, und diese nach dem Tranke sich verschlimmerte, worauf jener sich beklagte, gesagt: Gott hat die Wahrheit gesagt, aber der Bauch deines Bruders hat gelogen. Ja, wir sagen, ein Mann, der das Studium der Bücher über Philosophie einem Würdigen verbietet, weil man von gewissen gemeinen Individuen glaubt, dass sie in Folge des Studiums dieser Bücher in Irrthum gefallen sind, ist wie einer, der dem Durstigen verbietet, frisches süsses Wasser zu trinken, so dass er stirbt, weil einige am Wasser erstickt sind und so den Tod gefunden haben: denn der Tod durch Ersticken am Wasser ist etwas Zufälliges, der Tod in Folge des Durstes aber wesentlich und naturnothwendig. Was bei dieser Kunst der Philosophie zufällig vorkommen kann, tritt auch bei allen andern Künsten ein. Wie viele Juristen gibt es nicht, für welche ihre Jurisprudenz Veranlassung war, sich im Leben der Enthaltsamkeit zu entschlagen und in die weltlichen Genüsse sich zu stürzen; ja wir finden, dass die meisten Juristen sich solches zu Schulden kommen lassen; während ihre Kunst ihrem Wesen nach practische Tugend erfordert. Auf diese Weise darf es nicht auffallen, dass in der Kunst, welche theoretische Tüchtigkeit erfordert, dasselbe vorfällt wie bei der Kunst, welche practische[1] Tüchtigkeit erfordert.

Da diess alles bestimmt ist und wir Moslimen überzeugt sind, dass dieses unser göttliches Gesetz Wahrheit ist und dass es aufmerksam macht und auffordert zu dieser Glückseligkeit, welche durch die Erkenntniss Gottes und seiner Geschöpfe hervorgebracht wird, so steht[2] dieses für jeden Moslim in Folge der Methode des Glaubens fest, welche seine angeborene und natürliche Anlage erfordert — nämlich die Naturen der Menschen sind abgestuft in Bezug auf den Glauben; der eine glaubt vermöge der Demonstration, der andere in Folge von dialectischen Sätzen, gerade aber so wie der Mann, der sich durch Demonstration leiten lässt, denn in seiner Natur liegt nicht mehr als jene; wieder ein anderer in Folge von rhetorischen Ausführungen, und sein Glaube ist, wie der des Mannes der Demonstration, durch demonstrative Ausführungen. Nämlich da dieses
[7] unser göttliches Gesetz, sagen wir, die Menschen von Seite dieser drei Methoden aufgefordert hat, so ist der Glauben daran allgemein für[3] jeden Menschen, ausser für den, der sie aus Opposition mit seiner Zunge läugnet oder bei dem die Methoden, wodurch es zu Gott beruft, nicht feststehen, weil er diess für seine Person vernachlässigt. Desswegen wird vom Propheten Mohammed speciell[4] gesagt, er sei zu den Rothen und

---

1) Ich habe mir erlaubt, die zwei Adjective العملية und العلمية mit einander zu vertauschen.

2) Um einen Nachsatz zu haben, muss offenbar فانّ gelesen werden.

3) لكل انسان Cod. nicht gerade zu verwerfen, obwohl die Construction von عمّ mit Accusativ die gewöhnliche ist. 4) حض Cod.

Schwarzen geschickt worden, nämlich weil sein Gesetz die verschiedenen Methoden der Berufung zu Gott enthält. Diess ist ausdrücklich gesagt in den Stellen des Qorâns Sur XVI, 126: Rufe zu dem Weg deines Herren durch die Weisheit und durch die schöne Ermahnung und streite mit ihnen durch das, was das Schönste ist.

Da diese religiösen Gesetze Wahrheit sind und zu der Speculation auffordern, welche zur Erkenntniss der Wahrheit führt, so wissen wir Moslimen positiv, dass die demonstrative Speculation nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltenen führt, denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegentheil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugniss von ihr ab. Da dieses sich so verhält, und wenn die demonstrative Speculation zu irgend einer Art von Kenntniss von irgend einem existirenden Ding führt, so kann bloss folgende Alternative eintreten: von diesem Ding schweigt das Gesetz oder es gibt davon Kunde. Schweigt es darüber, so ist hier kein Widerspruch; und es verhält sich damit wie mit gesetzlichen Bestimmungen[1], über welche in den Religionsquellen kein Ausspruch sich findet, und welche der Jurist vermöge des Syllogismus entwickelt. Wenn aber die Religionsquelle davon spricht, so wird der äusserliche Wortlaut mit dem, wozu die Demonstration in diesem Betreff führt, übereinstimmen oder nicht. Stimmt er überein, so ist weiter nichts zu sagen. Ist er im Widerspruch, so wird eine Interpretation gesucht. Die Bedeutung der Interpretation aber ist, den Sinn des Wortes aus seinem eigentlichen Sinne in einen figürlichen[2] Sinn herauszuführen, ohne dass dadurch der arabische Sprachgebrauch beeinträchtigt wird, indem man figürlich eine Sache nach ihrem Simile oder nach ihrer Ursache oder nach einem Accessorium derselben, oder nach etwas, das mit ihr verbunden oder auf irgend eine der Weisen benennt, welche in der Lehre der figürlichen Rede hergebracht sind[3]. Wenn diess der Jurist bei einer grossen Anzahl der gesetzlichen Bestimmungen thut, um wie viel mehr darf dieses der Meister des Wissens von der Demonstration thun? denn der Jurist hat bloss einen Syllogismus, der auf Meinung gebaut ist, der Theolog aber einen, der auf Evidenz beruht. Wir sprechen positiv aus, dass bei Allem, wozu die Demonstration führt, und dem der äusserliche Wortlaut der Religion entgegen gesetzt ist, der äussere Wortlaut der Interpretation nach dem Gesetze der arabischen Interpretation [8] fähig ist. Diess ist eine Sache, an der kein Moslim zweifelt und kein Gläubiger Bedenken trägt; und wie sehr erhöht[4] sich die Evidenz davon, bei dem, welcher diesen Gedanken handhabt und erprobt, und nach dem Zweck, das Intelligible mit dem Traditionellen zu vereinigen, strebt! Ja wir dürfen sagen, dass nichts, was in dem religiösen Gesetz ausgesprochen ist, nach seinem äusseren Wortlaut dem widerspricht, wozu die Demonstration führt, ohne dass man, wenn man das religiöse Gesetz genau betrachtet, und

1) في الاحكام Cod. Ueber في ist من geschrieben mit der Bemerkung صح.

2) المجازية. 3) Natürlich عُدّدت zu lesen. 4) ازدياد Cod.

alle seine Theile durchforscht, in seinen Worten etwas findet, was nach seinem äussern Wortlaut Zeugniss für diese Interpretation ablegt, oder nahe daran ist es zu thun. Wegen dieses Gedankens sind die Moslimen übereingekommen, dass es nicht nothwendig ist alle Ausdrücke des Gesetzes nach ihrem äussern Wortlaut zu nehmen, aber auch nicht alle durch Interpretation ihres Wortlautes zu entkleiden; man ist jedoch uneinig, was davon der Interpretation unterliegt, und was nicht. So interpretiren zum Beispiel die A'scharier den Vers Sur. II, 27, wo es heisst, dass Gott sich gegen Himmel gerichtet habe und die Tradition, dass Gott zum niedern Himmel sich herunter lässt[1]; während die Hanbaliten diess nach dem Wortlaut nehmen. Die Ursache davon, dass Innerliches (zu Interpretirendes) und Aeusserliches (wörtlich zu Verstehendes) in den Religionsbüchern vorkommt, liegt in der Verschiedenheit der menschlichen Anlagen und in dem Unterschiede ihrer geistigen Temperamente[2] in Beziehung auf den Glauben, und die Ursache davon, dass darin verschiedene entgegengesetzte wörtliche Aeusserungen sich finden, ist, um die in der Wissenschaft feststehenden aufmerksam zu machen, zwischen ihnen durch Interpretation zu vermitteln.

Hierauf geht die Andeutung Sur. III, 5. Er ist es, der zu dir das Buch herab gesendet hat, welches sichere Verse enthält bis zu den Worten: und die feststehenden in der Wissenschaft[3].

Wenn nun Jemand sagt: Es giebt im religiösen Gesetze Dinge, worüber die Moslimen übereingekommen sind, sie nach dem Wortlaut zu nehmen, und andere nach ihrer Interpretation, und wieder andere, über die man verschiedener Meinung ist; ist es nun erlaubt, dass die Demonstration dazu führe, etwas zu interpretiren, worüber man übereingekommen ist, es wörtlich zu nehmen, oder dazu, etwas nach dem äussern Wortlaut stehen zu lassen, worüber man übereingekommen ist, es zu interpretiren? so antworten wir: Wenn die Uebereinstimmung auf evidente Weise fest steht, so[4] ist es ungültig.

---

1) Tirmidhi (Ibn Khallikân, ed. Wüstenfeld nro ٥٨٣ pag. ١٠٣) wurde über die Tradition ان الله ينزل الى سمآء الدنيا gefragt und antwortete: النزول معقول و الكيف مجهول والايمان به واجب و السؤال عنه بدعة. Gewöhnlich lautet diese Tradition mit dem Beisatz: jede Nacht كل ليلة (Cod. monac. 886 p. 215); oder auch am Morgen; Bûrini's Commentar zu Ibn Fârid, ed. Marseille pag. ٨٧ سحرًا هو وقت نزول الرب الى سمآء الدنيا كما ورد فى الخبر. 2) مراجيهم Cod.

3) Die von Averroes ausgelassenen Worte lauten: und diese machen das Hauptsächliche des Buches aus: andere aber sind dunkel; diejenigen, in deren Herzen eine Abweichung von der Wahrheit sich befindet, gehen dem nach, was in dem Buche dunkel ist, indem sie die Menschen dadurch zu verführen und es zu interpretiren streben, aber die Interpretation davon kennen bloss Gott und . . .

4) Statt لم ist فلم zu lesen.

Beruht die Uebereinstimmung auf blosser Meinung, so ist es gültig. Desswegen sagen Abu Hâmid und Abul Ma'âlî[1] und andere von den Meistern der Speculation, dass man nicht positiv des Unglaubens einen Mann beschuldigen darf, der die Uebereinstimmung in Beziehung auf Interpretation in ähnlichen Dingen durchbricht. Dass die Uebereinstimmung in speculativen Dingen nicht auf evidentem Wege fest stehe, wie es bei practischen Dingen möglich ist, mag für dich schon daraus erhellen, dass es unmöglich ist, dass eine Uebereinstimmung über irgend eine Frage in irgend einer Zeit fest stehe, [9] ausser wenn diese Zeit für uns genau beschränkt ist und alle Gelehrten, die in dieser Zeit lebten, bei uns bekannt sind, nämlich dass ihre Personen und die Summe ihrer Zahl bekannt sind, und dass wir in der gegebenen Frage über das System jedes Einzelnen durch eine ununterbrochene Reihe von gültigen Gewährsmännern traditionelle Nachricht haben. Bei allem diesen kann es für uns wahr sein, dass die Gelehrten dieses Zeitalters darin übereinstimmen, dass im Gesetz es nichts Aeusserliches und nichts Innerliches gebe, dass die Wissenschaft jeder Frage Niemand verheimlicht werden darf, und dass für alle Menschen eine und dieselbe Methode in Bezug auf Religion gelte. Nun aber, da, wie wir durch Tradition wissen, eine grosse Anzahl der Kirchenväter (Personen der ersten Zeit des Islams) die Ansicht hatten, dass die Religion etwas Innerliches und Aeusserliches habe, und dass das Innerliche diejenigen nicht wissen, die der Wissenschaft derselben unwürdig und des Verständnisses derselben unfähig sind (wie zum Beispiel Bokhârî von 'Alî erzählt, dass er gesagt habe: Sprechet den Leuten von dem, was sie kennen: wollt ihr, dass Gott und der Prophet der Lüge geziehen werden, und was ferner in diesem Sinne nach der Auctorität von einer Anzahl Kirchenväter berichtet wird), wie ist es möglich, dass man sich eine uns durch Tradition vermittelte Uebereinstimmung über eine der speculativen Fragen vorstelle, da wir positiv wissen, dass keine Periode von Gelehrten frei war, die die Ansicht hatten, dass es in der Religion Dinge gebe, über deren eigentlichen Sinn man nicht alle Menschen unterrichten dürfe, im Gegensatz zu dem, was für die practischen Dinge Geltung hat, in Bezug auf welche alle Menschen behaupten, dass sie allen Menschen gleichheitlich mitgetheilt werden müssen, und dass für die Entstehung[2] der Uebereinstimmung es genüge, wenn die Frage Verbreitung erlangt, und wir darüber von keiner Controverse durch Tradition wissen; denn dieses ist vorgeschrieben für Bildung der Uebereinstimmung in practischen Dingen, während es sich für theoretische Fragen verschieden verhält.

Wenn du sagst: da man wegen des Bruches der Uebereinstimmung in der Interpretation Niemand des Unglaubens bezichtigen darf, weil eine Uebereinstimmung überhaupt nicht existirt, was sagst du von den moslimischen Philosophen, wie Abu Naçr[3] und Avicenna? denn Abu Hâmid hat sie positiv des Unglaubens in seinem Buch Tahâfut

---

1) Abuhâmid ist der bekannte Gazzâli, Abulma'âli dessen Lehrer Aldjuweini mit dem Beinamen Imâmulharamein. 2) Die Handschrift hat etwas wie حصول: vielleicht ist بحصول zu lesen.

3) Abu Naçr ist der Philosoph Alfârâbi.

wegen dreier Fragen beschuldigt, nämlich wegen der Behauptung der Ewigkeit der Welt, zweitens dass Gott die Particularia nicht wisse (hoch erhaben ist er über diese Annahme)
[10] und drittens bezüglich der Interpretation der Stellen, welche über die Auferstehung der Leiber und die Eschatologie handeln, so antworten wir: Aus seinen Worten geht offenbar hervor, dass die Bezichtigung[1] des Unglaubens gegen diese beiden Philosophen nicht positiv war, da er in dem Buch Tafriqa ausdrücklich ausspricht, dass die Anklage wegen Unglauben durch Bruch[2] der Uebereinstimmung nur eine Möglichkeit sei. Auch ist dir aus unserer Rede klar geworden, dass in solchen Fragen keine Uebereinstimmung feststehen kann, weil wir durch die Tradition wissen, dass viele Kirchenväter, von andern zu schweigen, in diesen Puncten Interpretationen annehmen, die man bloss denen mittheilen darf, die derselben würdig sind, und diess sind die Feststehenden in der Wissenschaft: wir ziehen vor[3], auf diesen Ausdruck Nachdruck zu legen; denn wenn die Leute der Wissenschaft die Interpretation nicht wissen, so haben sie keinen Vorzug des Fürwahrhaltens, der bei ihnen das hervorbringt, was bei denjenigen, welche nicht Leute der Wissenschaft sind, nicht gefunden wird. Gott hat sie qualificirt mit dem Prädicat: die an ihn Glaubenden; und diess bezieht sich bloss auf den Glauben, der von Seite der Demonstration stattfindet: und dieser ist nur mit der Wissenschaft der Interpretation verbunden. Denn diejenigen Gläubigen, welche nicht Leute der Wissenschaft sind, haben einen Glauben[4] nicht von Seite der Demonstration. Wenn nun der Glauben, welchen Gott den Gelehrten in ausgezeichneter Weise beilegt, ihnen speciell gehört, so muss er durch die Demonstration stattfinden; und wenn dieses, so kann er nur in Verbindung mit der Wissenschaft der Interpretation stehen, denn Gott hat erklärt, dass für jene Stellen des Qorans eine Interpretation vorhanden ist, welche die Wahrheit ist: die Demonstration geht[5] aber nur auf die Wahrheit. Wenn dieses sich so verhält, so ist es nicht möglich, dass für die Interpretationen, mit welchen Gott die Gelehrten ausgezeichnet hat, eine notorische Uebereinstimmung fest stehe. Diess ist selbstverständlich für jeden, der billig ist. Zu alledem kommt noch, dass wir sehen, dass Abu Hâmid sich eines Irrthums gegen die Peripatetiker schuldig gemacht hat, indem er ihnen die Meinung zuschreibt, dass Gott durchaus kein Wissen von den particulären Dingen habe. Aber diess ist unrichtig; ihre Meinung ist bloss die, dass Gott sie weiss vermöge eines Wissens, das unserm Wissen von ihnen nicht homogen ist. Nämlich unser Wissen ist abhängig oder verursacht durch das Object des Wissens[6], es ist entstanden durch sein Entstehen, und verändert sich durch seine Veränderung, während das Wissen Gottes von der Existenz im Gegensatz hiezu ist; denn es ist die Ursache des Gewussten, welches das

---

1) تكفيره اياهما vom Rand; Text تكفيرهما. 2) بحرق Druckfehler für بخرق

3) الاحتيار Cod. 4) Am Rande steht ايمان, vielleicht genauer.

5) يكون ist vom Rande herübergenommen, wo es mit der Bemerkung صح steht; der Text hat يقوم. 6) به undeutlich Cod.

Existirende ist. Wenn Jemand die beiden Wissen mit einander gleich setzt[1], so identi- [11]
ficirt er Wesen und Eigenschaften von ganz entgegengesetzten[2] Gegenständen: und das ist der Gipfel der Thorheit. Wenn das Wort Wissen für das entstandene und ewige Wissen gebraucht wird, so ist diess eine reine Homonymie, wie viele Nomina von ganz entgegengesetzten Dingen gebraucht werden, zum Beispiel djalal für grosses und kleines (wichtiges und unbedeutendes Geschäft) oder Çarîm für Licht und Finsterniss. Desswegen gibt es keine Definition, welche diese beiden Wissen umfasst, wie sich einige Scholastiker unserer Zeit einbilden. Uebrigens haben wir über dieses Thema einen eigenen Aufsatz[3] geschrieben, zu dessen Abfassung uns einer unserer Freunde bewogen hat. Wie kann man auch von den Peripatetikern sich einbilden, dass sie behaupten sollen, Gott wisse nicht durch das ewige Wissen die particulären Dinge, da sie den Satz aufstellen, dass die wahre Vision Vorahnungen von particulären Vorfällen in der Zukunft enthalte, und dass dieses voraussagende Wissen dem Menschen im Schlafe von Seite des uranfänglichen, Alles anordnenden und beherrschenden Wissens komme. Sie behaupten nicht nur von den particulären Dingen, dass sie Gott nicht auf dieselbe Art wisse, wie wir, sondern auch von den universellen; denn die von uns gewussten Universalien sind ebenfalls von der Natur des Existirenden verursacht, während es bei jenem (dem göttlichen) Wissen sich umgekehrt verhält. Desswegen geht das, wozu die Demonstration führt, dahin, dass jenes Wissen fern davon ist, sowohl als universelles, als auch als particuläres qualificirt zu werden. Und so hat der Streit über diese Frage gar keinen Sinn, nämlich ob man jene Philosophen des Unglaubens anklagen soll oder nicht.

Was die Frage über die Ewigkeit oder das Entstandensein der Welt betrifft, so geht meiner Meinung nach die Differenz zwischen den A'scharischen Scholastikern und den früheren Philosophen beinahe bloss auf den Streit über die Namengebung hinaus, besonders[4] bei einigen Alten. Nämlich sie stimmen darin überein, dass drei Arten von Existenzen vorhanden sind, zwei Extreme und ein Mittleres zwischen beiden Extremen. Sie stimmen nun über die Benennung der Extreme überein, sind aber verschiedener Meinung über das Mittlere. Was das eine Extrem betrifft, so ist es ein Existens, das aus einem andern Dinge besteht und von einem andern Dinge herkommt, nämlich von einer wirkenden Ursache und aus einer Materie, während die Zeit ihm, nämlich seiner Existenz, vorausgeht. Diess ist der Fall der Körper, deren Entstehung durch den Sinn [12]
wahrgenommen wird, wie die Entstehung des Wassers, der Luft, der Erde, des Thieres, der Pflanze und so fort. Alle, sowohl die Alten als die A'scharier stimmen überein, diese Klasse von Wesen als entstanden zu bezeichnen. Was das diesem entgegengesetzte Extrem betrifft, so ist es ein Existens, das nicht aus Etwas besteht, und nicht von Etwas herkommt, und dem keine Zeit vorausgeht. Auch hiebei stimmen beide Par-

1) بسبه Cod. statt شبّه 2) المتقابلات Druckfehler für المتقابلات

3) Dieser Aufsatz findet sich als Appendix in diesem Buche pag. 128. 4) بخاصة Cod.

teien überein, dieses Wesen ewig zu nennen. Dieses Wesen wird durch die Demonstration wahrgenommen: es ist Gott, der Alles bewirkt und in die Existenz setzt und erhält.

Was das mittlere Wesen zwischen diesen Extremen betrifft, so ist es ein Existens, das nicht aus Etwas kommt und dem keine Zeit vorangeht, aber es ist ein Wesen, das von einem Etwas herrührt, nämlich von einem Agens. Das ist die Welt in ihrer Totalität. Alle stimmen darin überein, dass diese drei Eigenschaften der Welt zukommen Denn die Scholastiker geben zu, dass keine Zeit ihr vorausgeht, oder es folgt diess wenigstens mit Consequenz aus ihrem System. Denn nach ihrer Ansicht ist die Zeit etwas mit den Bewegungen und den Körpern Verbundenes. Sie stimmen auch mit den Alten überein, dass die künftige Zeit unendlich ist und ebenso die zukünftige Existenz. Nur sind sie verschiedener Meinung über die vergangene Zeit und die vergangene Existenz. Die Scholastiker behaupten, dass sie endlich sei, und dieses ist auch die Lehre Platons und seiner Schule, während Aristoteles und seine Anhänger behaupten, dass sie unendlich sei, wie es mit der Zukunft der Fall ist In Betreff dieser letzteren Existenz ist es klar, dass sie theils mit der eigentlichen entstandenen Existenz und theils mit der eigentlichen ewigen Existenz Aehnlichkeit hat.[1] Bei wem nun die Aehnlichkeit mit dem Ewigen über die Aehnlichkeit mit dem Entstandenen überwiegt, der nennt sie ewig, und derjenige, bei welchem ihre Aehnlichkeit mit dem Hervorgebrachten über die Aehnlichkeit mit dem Ewigen überwiegt, nennt sie hervorgebracht; während sie in Wahrheit weder eigentlich entstanden noch eigentlich ewig ist. Denn[2] das eigentlich Entstandene ist nothwendigerweise dem Verderben unterworfen *φθαρτόν*. Das eigentliche Ewige a parte ante hat keine Krankheit. Einige nennen sie von Ewigkeit hervorgebracht, wie Plato[3] und seine Anhänger, weil bei ihnen die Zeit in der Vergangenheit endlich[4] ist. Die verschiedenen Systeme über die Welt sind nicht so absolut von einander entfernt, dass man einige
[13] davon für Unglauben erklären könnte oder nicht. Denn Ansichten, bei welchen[5] dieses der Fall ist, müssten im höchsten Grad sich von einander entfernen, nämlich diametral entgegengesetzt sein, wie es die Meinung der Scholastiker bei dieser Frage ist, nämlich dass die Ausdrücke Ewigkeit und Entstandensein in Bezug auf die Welt in ihrer Totalität reine Gegensätze sind. Du hast aber aus unserer Auseinandersetzung ersehen, dass die Sache sich nicht so verhält. Zu diesem Allen kommt noch, dass diese Ansichten über die Welt dem äusseren Wortlaut des Religionsgesetzes nicht entsprechen: denn, wenn dieses genau erforscht wird, so geht aus den bezüglichen Versen, welche die Nachrichten über die Hervorbringung[6] der Welt enthalten, hervor, dass ihre Form in der That zwar hervorgebracht ist, dass aber die Existenz selbst und die Zeit an beiden Enden bleibt, d. h. nicht aufhört. Nämlich die Stelle Sur. XI, v. 9: Er ist es, der die Himmel und die Erde geschaffen hat in sechs Tagen, und sein Thron war auf dem Wasser, bedingt durch den Wortlaut, dass es eine Existenz gab vor dieser Existenz,

1) اخذ Cod. 2) Natürlich فانّ zu lesen. 3) افلاطن Cod.
4) Lies: غير متناهٍ 5) vor شانها ist aus der Handschrift التى zu setzen; siehe Vorrede.
6) ايجاد Cod.

das ist der Thron und das Wasser, und eine Zeit vor dieser Zeit, welche nämlich mit der Form dieser Existenz, welche in der Zahl der Bewegung der Himmelsphäre besteht, verbunden ist. Ebenso fordert die Stelle Sur. XIV, 49: am Tage, wo die Erde in eine Nichterde verwandelt wird und die Himmel, dass eine zweite Existenz nach dieser Existenz kommen wird. Die Stelle Sur. XLI, 10: dann richtete er sich gegen den Himmel, und er war Rauch, fordert durch seinen Wortlaut, dass die Himmel aus Etwas geschaffen wurden. Die Scholastiker folgen in ihren Behauptungen über die Welt nicht dem Wortlaut des Gesetzes, sondern interpretiren; denn es findet sich dort nicht, dass Gott mit dem reinen Nichts existirte, und man wird über diese Ansicht nie eine beweisende Stelle anführen können. Und wie soll man sich bei der Interpretation dieser Verse bei den Scholastikern vorstellen, dass sich eine allgemeine Uebereinstimmung hierüber bildete? Unsere Meinung über die Existenz der Welt nach Stellen der Qorans wird auch von einer Partei von Philosophen getheilt. Es scheint, dass diejenigen, die in diesen schwierigen Fragen verschiedener Meinung[1] sind, entweder das Richtige treffen und somit Gotteslohn verdienen, oder irren[2] und dann entschuldbar sind. Denn das Fürwahrhalten einer Sache vermöge eines Beweises, der in der Seele ruht, ist etwas nothwendiges, nicht freiwilliges[3], nämlich, es steht uns nicht frei, nicht für wahr zu halten oder für wahr zu halten, wie es uns frei steht aufzustehen oder nicht aufzustehen. Und da der freie Wille Bedingung der Verantwortlichkeit ist, so ist der, welcher den Irrthum[4], wegen eines ihm aufstossenden Bedenkens, für wahr hält, entschuldbar, wenn er ein Mann der Wissenschaft ist. Desswegen hat der Prophet gesagt: [14]
Wenn der Richter sich in seinem Urtheil alle Mühe gibt und das Richtige trifft, so hat er einen doppelten Lohn; wenn er irrt[5], einen einfachen. Und welcher Urtheiler ist bedeutender als derjenige, welcher über die Existenz urtheilt, ob sie so oder nicht so ist. Diese Urtheiler sind die Gelehrten, welche Gott mit der Interpretation ausgezeichnet hat, und der verzeihungswürdige Irrthum in dem Religionsgesetz ist der Irrthum, der den Gelehrten begegnet, wenn sie über die schwierigen Dinge speculiren, über welche zu speculiren sie von dem Religionsgesetz beauftragt sind. Der Irrthum aber, der einer andern Classe von Leuten begegnet, ist reine Sünde, gleichviel ob der Irrthum in speculativen oder in practischen[6] Dingen vorfällt. Wie der Richter, der die Religionsvorschrift nicht kennt, wenn er in seinem Urtheil irrt, nicht entschuldbar zu sein scheint[7], ebenso findet der Urtheiler über die existirenden Dinge, wenn in ihm die Bedingungen des Urtheils nicht vorhanden sind, keine Entschuldigung, sondern er ist entweder Sünder oder Ungläubiger. Da bei dem, welcher über Erlaubtes und Verbotenes zu urtheilen

---

1) المختلفون Cod. 2) مخطون Cod. 3) اختيارى Cod.
4) الحظا Druckfehler für الخطأ 5) اخطا Druckfehler für اخطأ (Cod اخطا)
6) Cod. العلمية. Doch steht am Rande die Verbesserung العملية mit der Note صح
7) Wahrscheinlich يكاد zu lesen.

hat, als Vorbedingung gestellt wird, dass in ihm die Mittel eines strengen Studiums sich vereinigen, nämlich die Kenntniss der Principien und der Methode aus diesen Principien durch den Syllogismus die Regeln zu entwickeln, um wie viel mehr muss eine solche Vorbedingung bei demjenigen gefordert werden, der sich zur Aufgabe stellt, über die existirenden Wesen zu urtheilen, nämlich dass er die intellectuellen Principien und die Weise aus ihnen zu entwickeln kenne. Ueberhaupt ist der Irrthum in Bezug auf das religiöse Gesetz zweifach: er ist entweder ein Irrthum, wegen dessen eine Entschuldigung für denjenigen stattfindet, welcher würdig ist, über das zu speculiren, worin der Irrthum vorfällt, wie man einen geschickten Arzt entschuldigt, wenn er in Ausübung der Arzneikunde irrt; ebenso der geschickte Richter, wenn er in einer Entscheidung irrt, während derjenige, dessen Amt es nicht ist, keine Entschuldigung findet; oder es ist ein Irrthum, wegen dessen kein Mensch entschuldigt wird, und welcher, wenn er in den Grundlagen der Religion vorfällt, als Unglauben, und wenn er in den abgeleiteten Glaubenssätzen vorfällt, als Neuerung angesehen wird.

Dieses ist der Irrthum, welcher in den Dingen stattfindet, zu deren[1] Erkenntniss alle Arten der Methoden der Beweisführungen leiten, so dass die Kenntniss davon in diesem Gesichtspunkt für alle Menschen möglich ist; dazu gehört z. B. die Anerkennung Gottes, der Prophetenschaften, Seligkeit und Unseligkeit des zukünftigen Lebens. Nämlich
[15] zu diesen drei Principien leiten die drei Classen von Beweisführungen, von deren[2] Seite Keiner der Menschen sich entschlagen kann zum Fürwahrhalten dessen zu gelangen, zu dessen Kenntniss er verpflichtet ist; ich meine nämlich die rhetorische, dialectische und demonstrative Beweisführung. Wer ähnliche Dinge, wenn sie zu den Principien der Religion gehören, läugnet, ist ein Ungläubiger, der mit seiner Zunge, nicht mit dem Herzen der Wahrheit widerstrebt, oder weil er zu nachlässig ist, sich mit der Kenntniss ihrer Beweisführung abzugeben. Ist er ein Mann[3] der Demonstration, so steht ihm der Weg, zum Fürwahrhalten zu gelangen, durch Demonstration offen; ist er ein Mann der Dialectik, so durch Dialectik; gehört er zu den Leuten, die sich durch Ermahnungen überzeugen lassen, so durch Ermahnung. Desswegen sagt der Prophet: Ich habe den Auftrag erhalten, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: Es ist keine Gottheit ausser Allâh, und an mich glauben; er will sagen: durch welchen Weg immer es sich trifft von den drei Wegen des Glaubens. Was die Dinge betrifft, welche wegen ihrer Dunkelheit bloss durch die Demonstration gewusst werden, so hat Gott den Menschen, für die der Weg zur Demonstration verschlossen ist (sei es von Seite ihrer natürlichen Anlagen, oder von Seite ihrer Gewohnheiten, oder weil ihnen die Mittel, sich zu unterrichten, fehlen), gnädige Nachsicht erwiesen[4], dass er für sie Bilder und Gleichnisse ausprägt, und sie zum Fürwahrhalten vermittelst dieser Gleichnisse beruft, da bei diesen Gleichnissen ein Fürwahrhalten durch die Allen gemeinschaftlichen Beweisführungen

---

1) الى Cod 2) Statt التى (welches bleiben muss; die Bemerkung der Vorrede ist zu corrigiren) hat der Cod. الذى. 3) اهل ist vom Rande herübergenommen.
4) تلطف Cod.

eintreten kann[1], nämlich die dialectischen und rhetorischen. Diess ist der Grund, warum das religiöse Gesetz in Aeusseres und Inneres zerfällt. Das Aeussere besteht in jenen Gleichnissen, die zum Ausdrucke jener Ideen ausgeprägt wurden, das Innere sind jene Ideen, welche nur den Leuten der Demonstration enthüllt werden. Diess sind die vier oder fünf Classen von Dingen, von denen Abu Hâmid in seinem Buche Tafriqa spricht. Wenn es sich trifft, wie wir gesagt haben, dass wir die Sache an sich selbst durch die drei Methoden kennen, so brauchen wir dafür kein Gleichniss auszuprägen, und es darf auf ihren äussern Wortlaut keine Interpretation sich heranwagen. Gehört dieses Aeusserliche zu den Principien, so ist der, welcher eine Interpretation versucht, ein Ungläubiger, wie zum Beispiel der, welcher glaubt, dass es keine Seligkeit und Unseligkeit des Jenseits gebe, und dass bei dieser Lehre nur die Absicht obwaltete, die Menschen abzuhalten, sich einander in ihren Körpern[2] und Sinnen zu schädigen, dass sie nur ein Kunstgriff sei und dass es für den Menschen keinen andern Zweck als seine sinnliche Existenz gebe.

Wenn dieses feststeht, so erhellt aus unserer Rede, dass es ein Aeusseres in der [16] Religion gibt, das nicht interpretirt werden darf: denn die Interpretation desselben in principiellen Dingen ist Unglauben und in davon abgeleiteten eine Neuerung. Doch gibt es auf der anderen Seite ein Aeusseres, das von Leuten der Demonstration interpretirt werden muss. Nehmen diese es nach dem Wortlaut, so sind sie des Unglaubens schuldig, während der Unglauben oder wenigstens Neuerung denjenigen imputirt werden muss, die, ohne Leute der Demonstration zu sein, es interpretiren und es aus dem Wortlaut herausziehen. Hiezu gehört der Vers des Qorans, wo von Gott gesagt wird, dass er sich zum Himmel richtete[3], und die Tradition vom Heruntersteigen Gottes zum unteren Himmel[4]. Desswegen sagte der Prophet in Bezug auf die schwarze Sklavin, als sie ihm antwortete, dass Gott im Himmel sei: Lass' sie frei, denn sie ist gläubig, da sie nicht zu den Leuten der Demonstration gehörte. Die Ursache hievon ist, dass für die Classe von Leuten, welchen das Fürwahrhalten nur von Seite der Einbildung kommt, das heisst, welche eine Sache bloss für wahr halten von Seite dessen, was sie sich einbilden können, es schwer fällt, eine Sache für wahr zu halten, welche keinen Bezug auf Das hat, was nicht in ihre Einbildung fällt. Diess tritt auch bei Denen ein, die von dieser Beziehung bloss den Raum verstehen. Diese haben der Stufe der ersten Classe etwas Weniges in der Speculation beigefügt[5], nämlich die Annahme der Körperlichkeit. Desswegen muss man Diesen in Bezug auf solche Dinge antworten,

---

1) يمكن ان am Rande. 2) اجسامهم Cod. 3) Siehe pag. 8. 4) Siehe pag. 8.

5) Der erste Buchstabe ist unleserlich; doch scheinen drei Punkte zu erkennen. Ich wage das Wort als شَدّوا zu lesen. Das Verbum شدا wird nicht allein von einer geringen Acquisition in der Philologie (شيأ من الادب Djauhari; demgemäss Maqrizi, Khitat II ٤٠٥, Zeile 8 يشدو طرفًا من النحو), sondern überhaupt in irgend einer Wissenschaft gebraucht. So druckt

dass[1] sie zu den dunkeln gehören, und man den Hauptnachdruck auf die Worte des Qorans legen muss: „Die Interpretation davon ist bloss von Gott und den Männern der Demonstration gewusst". Obwohl man über diese Art übereingekommen ist, sie als interpretationsbedürftig anzusehen, so ist man doch verschiedener Meinung über die Interpretation, und zwar je nach dem Grade, den Jeder in der Kenntniss der Interpretation einnimmt. Es gibt noch eine dritte Classe von Gesetzesstellen, welche unentschieden zwischen den beiden Classen steht und worüber Zweifel obwalten. Einige, die sich mit Speculation abgeben, reihen sie dem äussern Wortlaut an, der nicht interpretirt werden darf, Andere dem innern Sinn, den die Gelehrten nicht nach dem Wortlaut nehmen dürfen. Diess geschieht wegen der Schwierigkeit und Dunkelheit dieser Stellen, und wer hierin irrt, ist zu entschuldigen, nämlich wenn er zu den Gelehrten gehört.

Wenn man nun sagt: da es klar[2] ist, dass das religiöse Gesetz drei Stufen enthält, zu welcher Stufe zählt ihr, was über die Beschreibung und die Zustände der Eschatologie vorkömmt? so antworten wir: Bei dieser Frage ist es klar, dass sie zu der
[17] Classe gehört, worüber Verschiedenheit der Meinungen obwaltet. Nämlich wir sehen, dass Leute, welche sich Demonstrationsfähigkeit zuschreiben, behaupten, dass diess nach dem Wortlaut genommen werden muss, da hier keine Demonstration vorhanden ist, die dazu führt, das Aeussere für unmöglich anzusehen. Diess ist die Methode der Aš'scharier. Andere auf der andern Seite, die sich ebenfalls mit Demonstration abgeben, behaupten, dass es interpretirt werden muss. Sie sind aber in Betreff der Erklärung ausserordentlich verschiedener Meinung. Dazu muss Abu Hâmid gezählt werden, sowie viele Sûfîs; einige vereinigen zwei Interpretationen, wie diess Abu Hâmid in einigen seiner Schriften thut. Und es scheint, dass ein Gelehrter, der hierin irrt[3], entschuldbar ist, wenn er aber das Richtige trifft, Dank oder Gotteslohn verdient; nämlich wenn er die Existenz der Eschatologie anerkennt, und nur in Bezug auf Qualität derselben sich irgend eine Interpretation erlaubt, nicht in Bezug auf die Existenz; da die Interpretation nicht zur Läugnung der Existenz führt. Eine solche wäre Unglauben, da sie ein Princip der

---

كان الانسان انما ان شدا من العلم das aristotelische ἐὰν καὶ μετρίως τὴν ἐπιστήμην λάβῃ (Categor. ed. Zenker pag. 57) aus; auch ein oberflächliches Lernen scheint es zu bedeuten; Maimonides, Guide des égarés, tom. I pag. ב vers. Zeile 3. ראיתך קד שדות שיא מן דלך על גירי ואנת האיר, was Munk: je voyais que tu avais déjà un peu étudié cette matière sous d'autres maitres; mais tu étais agité et saisi de troubles. Dieser letztere Beisatz deutet auf ein unvollständiges und oberflächliches Lernen: was noch entschiedener hervorgeht aus der folgenden Stelle Alfârâbis (Ihṣâ ul ulûm Cod. escorial 646 (643 Casiri): ينتفع به المتأدّب المتفنّن الذى قصده ان يشدو جمل ما فى كلّ علم ومن احبّ ان يتشبّه بأهل العلم ليظنّ به انّه منهم; also einen oberflächlichen Ueberblick gewinnen. — Das Suffix von به geht auf Alfârâbis Buch.

1) انما Cod.

2) تبيّن Druckfehler statt تبيّن. 3) المنحطى Druckfehler statt المخطى.

Religion trifft, und zu dem gehört, worüber das Fürwahrhalten nach den drei Methoden, die allen schwarzen und rothen Menschen gemeinschaftlich sind, eintritt. Wer aber nicht zu den Leuten der Wissenschaft gehört, der muss es nach dem äussern Wortlaut nehmen: eine Interpretation wäre Unglauben von seiner Seite, weil sie zum Unglauben führt. Daher unsere Ansicht, dass für den Menschen, dessen Pflicht der Glauben an den äussern Wortlaut ist, die Interpretation Unglauben ist, weil sie zum Unglauben führt. Wenn einer der Männer der Interpretation ihm Mittheilung macht, so beruft er ihn zum Unglauben, und der zum Unglauben berufende ist selbst ungläubig. Daher dürfen die Interpretationen nur[1] in den Büchern[2], die mit demonstrativer Methode geschrieben sind, dargelegt werden. Denn wenn sie in demonstrativen Büchern stehen, so gelangen diejenigen, welche nicht Leute der Demonstration sind, nicht dazu. Stehen sie aber in nicht demonstrativen Büchern, worin die poetischen und rhetorischen oder dialectischen Methoden angewendet sind, wie dieses Abu Hâmid thut, so ist diess ein Fehler gegen die Religion und die Philosophie, wenn auch der Mann nur Gutes beabsichtigt hat. Er wollte nämlich dadurch die Zahl der wissenschaftlichen Männer vergrössern, hat aber nur das Verderben vergrössert, mehr als die Vermehrung der Zahl der Gelehrten beträgt. Daher ist es gekommen, dass die Einen die Philosophie, die Andern die Religion, wieder Andere beide zugleich schädigten. Und es scheint, dass diess einer seiner Zwecke mit seinen Büchern war, diess geht daraus hervor, dass er [18] dadurch die Geister aufmerksam machen wollte, dass er in seinen Büchern keiner Secte anhänge: mit den Aš'schariern ist er Aš'scharier, mit den Çûfîs[3] ein Çûfî, und mit den Philosophen ein Philosoph, wie der Dichter sagt:

„Eines Tages bin ich ein Jemenier, wenn ich einem aus Jemen begegne; treffe ich einen Ma'additen, so bin ich ein 'Adnânide[4]."

Den Vorständen der Moslimen liegt daher ob, seine Bücher, die von der Wissenschaft handeln, den[5] nicht wissenschaftlichen Leuten zu untersagen, wie sie die demonstrativen Bücher denen untersagen müssen, die nicht Leute der Demonstration sind, obgleich der Schaden, der die Leute von den Büchern der Demonstrationen trifft, unbedeutender ist, da von diesen nur hervorragende Geister Kunde nehmen. Der Schaden[6] trifft diese Classe bloss wegen Mangel an wissenschaftlicher Tüchtigkeit, wegen ungeordneter Lectüre und Mangel[7] eines Lehrers.

---

1) ما ist zu streichen. 2) الى فى كتب Col 3) الصوفة Col.

4) Dieser Vers ist von 'Imrân (nicht Amrân) ibn Hittân, dem bekannten Parteigänger Abdullâhs ibn Zobeir; siehe Al Mubarrads Kâmil, ed. Wright pag. ٥٣٢ und Scholien zu Hariri p. ٤١٠, Zeile 5. cf. die Bemerkungen Derenbourgs pag. 162, 163. Im Text der Scholien steht fälschlich مُعدّيًا statt مَعدّيًا. 5) لمن Col.

6) Cf. Goeje fragmenta historicor. arab. II, 1. Lane أُتِىَ الرجل the man was deceived لم يوت الخليل non in errorem ductus est Khalil etc. 7) عير Druckfehler statt غير.

Aber das Streben[1] jener Bücher geht darauf hinaus, abwendig zu machen von dem, wozu die Religion beruft; denn es ist eine Ungerechtigkeit gegen die trefflichste Classe von Menschen und gegen die trefflichste Classe der Dinge, da die Gerechtigkeit gegen die trefflichste Classe der Dinge darin besteht, dass diejenigen ihr Wesen richtig erkennen, welche zu dieser Erkenntnis die nothwendigen Talente haben, und diese bilden die trefflichste Classe der Menschen: denn je bedeutender ein Ding ist, desto grösser ist das Unrecht gegen es, welches in der Unkenntniss davon besteht. Desswegen sagt Gott: Sur. xxxi, 12 der Polytheismus ist eine gewaltige Ungerechtigkeit.

Dieses ist, was wir über diese Art von Speculation nämlich die Rede über das Verhältniss der Religion und Philosophie, sowie über die Gesetze der Interpretation von Stellen der Religionsurkunden hier niederlegen wollten. Wäre dieser Gegenstand nicht so bekannt, und ebenso diese Fragen, die wir berührt haben, so hätten wir vorgezogen, kein Wort darüber zu schreiben, und uns bei den Leuten der Interpretation zu entschuldigen; denn diese Fragen gehören eigentlich in die Bücher der Demonstration.

Du musst wissen, dass der Zweck des Religionsgesetzes nur die Lehre des wahren Wissens und der wahren Praxis ist. Das wahre Wissen ist aber die Kenntniss Gottes und der existirenden Dinge nach ihrem Wesen, und besonders des Religionsgesetzes
[19] und der Kenntniss der Seligkeit und der Unseligkeit des Jenseits[2]; die wahre Praxis besteht in der Befolgung der Handlungen, welche die Seligkeit zur Folge haben, und in der Vermeidung derjenigen, welche die Unseligkeit zur Folge haben. Die Kenntniss dieser Handlungen heisst[3] die practische Wissenschaft. Jene Handlungen sind zweifach, erstens äusserliche körperliche Handlungen: die Wissenschaft hievon heisst[4] Jurisprudenz; zweitens psychische Handlungen wie Dankbarkeit, Geduld und andere die Ethik betreffende, welche die Religion anempfiehlt oder verbietet: die Wissenschaft hievon heisst[5] Devotion oder Wissenschaften des Jenseits. Auf diese hat Abu Hâmid sein Augenmerk gerichtet in seinem (bekannten) Buche. Da die Menschen sich von jener Classe abgewendet und in die zweite Classe eingelassen haben, diese aber von grösserer Wichtigkeit für die Tugend ist, aus welcher[6] die Seligkeit hervorgeht, so nannte er sein Buch: Belebung der Religionswissenschaften.

Doch wir sind von unserm Thema abgekommen, wir kehren also zurück und sagen:

Da der Zweck der Religion die Belehrung über wahre Wissenschaft und wahre Praxis ist, die Belehrung aber zwei Objecte hat, Begreifen und Fürwahrhalten, wie das die Scholastiker auseinandersetzen, die Methoden des Fürwahrhaltens, die bei den

---

1) سعيها dieses Wort ist so undeutlich geschrieben, dass ich es nicht wage, meine Lesung zu verbürgen; dem Sinne nach dürfte sie vielleicht entsprechen.

2) الاخراوّى Druckfehler statt الاخراوىّ. 3) يسمىّ Druckfehler statt يسمّى.

4) Idem. 5) Idem. 6) Nach التى ist aus der Handschrift noch هى einzuschalten.

Menschen sich finden, drei sind, die demonstrative, dialectische und rhetorische, die Wege des Begreifens zwei, das Ding selbst und sein Bild, und da nicht alle Menschen vermöge ihrer Naturanlagen der Demonstrationen fähig sind, auch nicht der dialectischen Sätze[1], geschweige[2] der demonstrativen, wozu noch kommt, dass die Belehrung über demonstrative Sätze viele Schwierigkeit darbietet und eine lange Zeit selbst für denjenigen erfordert, der Mannes genug ist, sie zu erlernen[3], und da die Religion zum Zweck hat, Alle insgesammt zu unterrichten, so ist nothwendig, dass die Religion alle Arten von Methoden des Fürwahrhaltens und die Arten der Methoden des Begreifens in sich enthalte. Da unter den Methoden des Fürwahrhaltens solche sind, die für den grössten Theil der Menschen allgemein[4] sind, d. h. von deren Seite das Fürwahrhalten bewerkstelligt wird, nämlich die rhetorische und dialectische, und die rhetorische noch allgemeiner ist als die dialectische, ferner eine solche Methode, die einen speciellen Character trägt und nur für den kleinsten Theil sich eignet, nämlich die demonstrative, und da der erste Zweck der Religion die Fürsorge für den grösseren Theil ist, ohne jedoch die Aufgabe auszuschliessen, die ausgezeichneteren Geister aufmerksam zu machen, so sind die in der Religion ausdrücklich ausgesprochenen Methoden[5] die dem grössten Theil gemeinschaftlichen[6] im Begreifen und Fürwahrhalten. Diese Methoden in der Religion [20] sind vier Arten: 1) die erste Art besteht darin, dass, obwohl die Methode gemeinschaftlich, sie doch in zwei Dingen zugleich speciell ist d. h. sie ist für das Begreifen und Fürwahrhalten evident, obwohl rhetorisch oder dialectisch: das sind die Schlüsse, deren Praemissen, obwohl bloss wahrscheinlich oder auf blosser Meinung beruhend, doch evident sein können, deren Schlusssätze als wirklich, nicht bildlich, genommen werden. Für diese Art von religiösen Sätzen gibt es keine Interpretation; würde Jemand sie interpretiren, so verfiele er der Anklage des Unglaubens. 2) Die zweite Art besteht darin, dass die Praemissen, obwohl bloss wahrscheinlich oder auf blosser Meinung beruhend, evident sind, die Schlusssätze aber Bilder der Dinge, auf welche zu schliessen bezweckt war: dieser, nämlich der Schlusssätze, darf sich die Interpretation bemächtigen. 3) Die dritte Art ist das Umgekehrte der zweiten Art, nämlich die Schlusssätze stellen die Dinge selbst dar, auf die zu schliessen bezweckt war, während die Praemissen probabel sind oder auf blosser Meinung beruhen, ohne evident zu sein: auch dieser, nämlich der Schlusssätze, darf sich die Interpretation nicht bemächtigen, wohl aber der Praemissen. 4) Die vierte Art besteht darin, dass die Praemissen probabel sind[7] oder auf blosser Meinung beruhen, ohne dass sie evident sind, während ihre Schlusssätze Bilder von dem, worauf

---

1) الاقاويل Cod. siehe Vorrede. 2) الجدلية فضلا عن vom Rande.

3) لتعليمها. 4) عامّة Druckfehler statt عامّة. 5) الطّرق Druckf. st. الطرق.

6) المستركة Cod. 7) يكون Druckfehler statt تكون (يكون wäre nicht absolut unrichtig, da متقدمات kein مؤنّث حقيقيّ ist.

geschlossen wird, darbieten. Bei dieser ist es Pflicht der Auserwählten, zu interpretiren, und Pflicht der grossen Menge, den äussern Wortlaut gelten zu lassen. Ueberhaupt wird alles, dessen[1] sich die Interpretation bemächtigen darf, nur durch Demonstration wahrgenommen, und die Pflicht der Auserwählten ist zu interpretiren, und die Pflicht der grossen Menge ist den Wortlaut anzunehmen in beiden Gesichtspunkten, nämlich im Begreifen und Fürwahrhalten, da sie vermöge ihrer Naturanlage nicht weiter gehen können. Es kommen den Speculirenden über Religion Interpretationen vor von Seite der Rangabstufung der gemeinschaftlichen Methoden unter einander beim Fürwahrhalten, ich meine, wann die Beweisführung der Interpretation eine vollkommenere Befriedigung gewährt, als die Beweisführung des äussern Wortlautes. Und solche Interpretationen sind für die grosse Menge. Und es ist möglich, dass diess eine Pflicht ist für die, deren speculative Kräfte bis zur dialectischen Kraft reichen. Unter diese Gattung
[21] fallen einige Interpretationen der Aʿscharier und Moʿtaziliten, obgleich die Sätze der Moʿtaziliten meistens sicherer sind. Die Leute der grossen Masse, die sich nicht höher als zu rhetorischen Ausführungen versteigen, haben die Pflicht, sich an den äussern Wortlaut zu halten, und dürfen jene Interpretation absolut nicht kennen lernen. So zerfallen nun die Menschen in Bezug auf Religion[2] in drei Classen:

1) Eine Classe, die absolut nicht zu den Leuten der Interpretation gehört; diess sind die bloss den rhetorischen Ausführungen Zugänglichen und bilden die überwiegende Masse. Es findet sich nämlich kaum ein Einziger von gesundem Menschenverstande, dem diese Art von Fürwahrhalten abgeht.

2) Eine andere Classe besteht aus den Leuten der dialectischen Interpretation; diese sind die Dialectiker, theils bloss von Natur, theils von Natur und Gewohnheit zugleich.

3) Eine dritte Classe sind die Leute der evidenten Interpretation: diess sind die Meister der Demonstration von Natur und Kunst, nämlich von der Kunst der Philosophie. Diese Interpretation darf den Dialectikern, geschweige der grossen Masse, nicht ausdrücklich mitgetheilt werden. Theilt man etwas von diesen Interpretationen einem Unwürdigen mit, besonders demonstrative Interpretationen, weil sie den gemeinen Kenntnissen allzu ferne liegen, so führt diess Beide, den Mittheiler und den Hörer, zum Unglauben. Der Grund davon ist der, weil sein Zweck[3] auf die Aufhebung des Wortlautes und die Festsetzung des Interpretirten geht: wenn nun der Wortlaut für Den, dem eigentlich

---

1) Ueber اليه ist لـه geschrieben; unnöthig.

2) Nach الناس ist في الشريعة zu setzen; siehe die Vorrede.

3) Das Wort مقصود steht nicht in der Handschrift, und der Sinn ist somit unvollständig. Dieses fühlte ein früherer Leser und setzte an den Rand لعله هذا مقصود. Diese Note habe ich benützt, jedoch das Wort هذا, das mir unnöthig schien, ausgelassen. Uebrigens beharre ich auf مقصود; es könnte wohl etwas anderes dafür stehen z. B. فعله oder تصريحه عاقبة etc.

bloss der Wortlaut zugänglich ist, aufgehoben[1] wird, ohne dass für ihn das Interpretirte feststeht, so führt diess zum Unglauben, wenn die Sache zu den Principien der Religion gehört. Die Interpretationen dürfen der grossen Masse nicht ausdrücklich mitgetheilt und nicht in den rhetorischen oder dialectischen Büchern niedergelegt werden, nämlich in den Büchern, worin die Gegenstände nach diesen beiden Methoden behandelt werden, wie diess Abu Hâmid thut. Daher muss man von dem äussern Wortlaute, wobei die Schwierigkeit darin liegt, dass er an sich äusserer Wortlaut für alle und die Kenntniss seiner Interpretation[2] nicht möglich ist, ausdrücklich sagen, dass er dunkel ist und dass das Wissen davon bloss Gott zusteht, und man muss den Nachdruck auf die Worte der Offenbarung, dass bloss Gott seine Interpretation kenne, legen. So[3] muss man auch auf die Fragen über schwierige Gegenstände, deren Verständniss der grossen Masse verschlossen ist, antworten gemäss der Stelle des Qorans, Sur. xvij. 87, wo es heisst: Sie werden dich über den Geist befragen; sage: Der Geist ist eine Sache Gottes, und ihr habt vom Wissen nur Weniges empfangen. Wer diese Interpretationen [22] einem Unwürdigen mittheilt, ist ein Ungläubiger, weil er die Leute zum Unglauben verleitet. Diess heist aber abwendig machen von der Aufforderung des Gesetzgebers, besonders wenn die Interpretationen die Principien der Religion corrumpiren, wie dieses gewissen unserer Zeitgenossen begegnet ist. Wir waren Zeugen von Solchen, welche glaubten, dass sie Philosophie trieben und durch ihre wundervolle Weisheit Dinge wahrgenommen haben, die von allen Gesichtspunkten mit der Religion in Widerspruch stehen, nämlich solche, die keiner Interpretation fähig sind, und dass es nothwendig sei, diese Dinge ausdrücklich der grossen Menge mitzutheilen. Durch die Mittheilung dieser verderblichen Glaubenssätze sind sie Ursache des Unterganges der grossen Menge und ihres eigenen Unterganges in diesem und dem andern Leben geworden. Wollte man ein Bild von dem Zweck dieser Leute im Vergleich mit dem Zwecke des Gesetzgebers[4] geben, so könnte man sagen: es verhält sich mit ihnen wie mit einem Manne, der einem geschickten Arzte entgegentritt, der die Gesundheit allen Menschen zu bewahren und die Krankheiten von ihnen zu entfernen beabsichtigt, indem er ihnen Sätze, die allen gemeinsam für das Fürwahrhalten sind, über die Nothwendigkeit der Anwendung von Mitteln, welche die Gesundheit bewahren und die Krankheiten entfernen, und über die Vermeidung der gegentheiligen Dinge aufstellt, da es ihm nicht möglich ist, sie alle zu Aerzten zu machen; denn nur der ist der wahre Arzt, der die Dinge, die zur Bewahrung der Ge-

---

1) ابطل (natürlich أبطلَ) ist zwar nicht unrichtig; die Handschrift hat jedoch bloss بطل. Das vorangesetzte Alif ist Wiederholung des vorhergehenden in هذا.

2) تأويلة Druckfehler statt تأويله. 3) دمثل Cod.

4) الشاوع Druckfehler statt الشارع. Dieses Wort ist eine Verbesserung, die am Rande steht, statt الشرع des Textes.

sundheit und zur Heilung der Krankheiten dienen, durch die demonstrativen Methoden kennt; nun macht sich der obengenannte Mann an die Leute und sagt ihnen: „die Methoden, welche dieser Arzt euch aufgestellt hat, enthalten keine Wahrheit“ und er beginnt sie aufzuheben, so dass sie diesen für aufgehoben gelten, oder er sagt ihnen: „sie bedürfen einer Interpretation“: die Leute verstehen sie aber nicht; auch fällt ihnen von ihrer Seite kein Fürwahrhalten in der Praxis zu, glaubst du, dass die Menschen, mit denen es eine solche Bewandtniss hat, etwas Erspriessliches zur Bewahrung[1] der Gesundheit und zur Entfernung der Krankheit thun, oder, dass er, welcher die Aufhebung dessen, was sie früher glaubten, ausdrücklich lehrt, diese Dinge mit ihnen anwenden kann, nämlich die prophylactischen? Nein, er wird sie weder bei ihnen anwenden können, noch werden sie dieselben anwenden, und es trifft sie alle zusammen das Verderben. Diess ist schon die Folge, wenn er ihnen richtige Interpretationen über diese Dinge mittheilt, weil sie dieselben nicht verstehen: was wird erst geschehen, wenn er sie falsche Interpretationen lehrt. Die Sache wird damit enden, dass sie die Ansicht bekommen, es gebe keine Gesundheit, deren Bewahrung, und keine Krankheit, deren Heilung
[23] nothwendig ist, geschweige denn, dass sie glauben, dass es Dinge gibt, welche die Gesundheit bewahren und die Krankheit heilen.

So verhält es sich mit demjenigen, welcher die Interpretation über religiöse Sätze Unwürdigen mittheilt. Ein solcher verdirbt das religiöse Gesetz und macht davon abwendig. Ein solcher aber ist ein Ungläubiger. Dieses Gleichniss ist nur evident und nicht bloss poetisch, wie Jemand sagen möchte[2]; denn es ist richtig durch seine volle Uebereinstimmung. Nämlich der Arzt verhält sich zu der Gesundheit der Körper, wie der Gesetzgeber zu der Gesundheit der Seelen: denn der Arzt ist derjenige, welcher die Gesundheit der Körper zu bewahren, wenn sie vorhanden ist, und wieder herzustellen sucht, wenn sie verloren ist[3]; der Gesetzgeber ist derjenige, der dasselbe in Bezug auf die Gesundheit der Seelen zu bewirken sucht. Diese Gesundheit nennt man Gottesfurcht. Der Qoran hat das Streben darnach durch religiöse Handlungen in mehr als einem Verse ausdrücklich gelehrt: so in der Sur. II, 179: Euch wurde das Fasten vorgeschrieben, wie es Denen vorgeschrieben wurde, die vor euch waren, vielleicht dass ihr gottesfürchtig werdet! Ferner Sur. XXII, 38: Nicht gelangt zu Gott euer Fleisch und euer Blut; aber die Gottesfurcht gelangt von euch zu ihm; ferner Sur. XXIX, 44: Das Gebet hält von dem Schändlichen und Verwerflichen ab, und so noch viele andere Stellen, welche der Qoran in diesem Betreff enthält. Und der Gesetzgeber hat mit der religiösen Wissenschaft und der religiösen Praxis nur die Gesundheit der Seele gewollt, und auf dieser Gesundheit

---

1) Es ist zwar nicht absolut nothwendig, aber es wäre sehr gut, wenn noch حفظ vor الصحة stünde; ich habe demgemäss übersetzt. 2) لقابل Cod.

3) Die Worte اذا عدمت fehlen in der Handschrift, ich habe sie, als zur Vervollständigung des Sinnes nothwendig, in den Text gesetzt.

baut sich die ewige Seligkeit auf, während auf dem Gegentheil die ewige Unseligkeit beruht. Aus Diesem ist für dich klar, dass es nicht nothwendig ist, die richtige Interpretation in für die grosse Menge bestimmten Büchern niederzulegen, geschweige die falsche. Die richtige Interpretation ist das Depositum, das dem Menschen zu bewahren aufgetragen wurde und das er wirklich übernahm[1], wovor sich aber die im Qoran, Sur. XXXIII, 72, erwähnten Wesen fürchteten: Wir haben das Depositum den Himmeln, der Erde, den Bergen angetragen etc. In Folge der Interpretationen und der Meinung, dass sie ausdrücklich in der Religion gelehrt werden müssen, entstanden im Islam die Parteiungen, die so weit gingen, dass eine die andere als ketzerisch oder Neuerung erklärt; besonders gilt diess von den falschen Interpretationen. So haben die Moʿtaziliten viele Verse des Qorans und viele Traditionen interpretirt und diese Interpretationen der grossen Masse mitgetheilt. Ebenso thaten die Aʿscharier obwohl in geringerem Masse, und stürzten dadurch die Leute in Feindseligkeit und gegen- [24]
seitige Gehässigkeit und Kriege; sie zerrissen so die Religion und trennten die Menschen absolut. Dazu kommt noch, dass ihre Methoden, welche sie zur Aufstellung ihrer Interpretationen angewendet haben, weder für die grosse Menge, noch auch für die Auserwählten gelten, weil[2] sie, wenn man sie genau betrachtet, den Bedingungen der Demonstration nicht entsprechen. Wer diese Bedingungen kennt, sieht diess bei der geringsten Erwägung ein. Ja, ein grosser Theil der Principien, worauf die Aʿscharier ihre Kenntnisse bauen, ist rein sophistisch. Denn sie läugnen viele nothwendige Dinge; so das Bestehen der Accidentien, den Einfluss der Dinge auf einander, die Existenz nothwendiger Ursachen für die bewirkten Dinge, die substantiellen Formen und die Mittel. Wirklich haben ihre Speculanten in diesem Betreffe gegen die Moslimen die Ungerechtigkeit begangen, dass ein Theil der Aʿscharier den, der die Existenz des Schöpfers[3] nicht nach den Methoden, die sie aufgestellt haben, erkennt, des Unglaubens bezichtigt, während doch sie in der Wirklichkeit die Ungläubigen und Irrenden sind. Von hier ab zweigen sich verschiedene Ansichten ab; die Einen behaupten, das erste Nothwendige sei die Speculation, die Anderen, der Glauben; nämlich in Folge davon, dass sie nicht anerkennen, welche Methoden die für Alle gemeinschaftlichen sind, von deren Pforten das Gesetz alle Menschen beruft, und weil sie glauben, dass es nur eine einzige Methode gibt. Auf diese Weise verfehlen[4] sie den Zweck des Gesetzgebers[5] und irren und führen irre. Und wenn man

---

1) Statt غابى ان يحملها steht im Codex bloss فحملها; ich setzte jene Veränderung in den Text, weil mir جميع الموجودات das Subject schien. Ich sehe aber jetzt, dass die Lesart der Handschrift فحملها (فحَمَلَها) sehr gut stehen bleiben kann, mit dem Subject الانسان, wenn man das vorhergehende حملها als حُمِّلَها punctirt; demgemäss habe ich übersetzt.

2) فلكونها Cod. 3) البارى Druckfehler statt البارئ. In der Handschrift steht nach diesem Worte noch das gewöhnliche سبحنه (سبحانه). 4) فاخطوا.

5) الشارع steht am Rande; der Text hat الشرع.

sagt: Wenn diese Methoden, welche die A'scharier und andere Speculanten aufstellten, nicht die gemeinschaftlichen Methoden zum Zwecke des Gesetzgebers bei[1] dem Unterricht der grossen Masse sind und ohne welche man sie nicht unterrichten kann, was sind nun die wahren Methoden in dieser unserer Religion? so antworten wir: Es sind nur die Methoden, welche im Qoran niedergelegt sind. Wenn man diese Religionsquelle genau betrachtet, so findet man darin die drei für alle Menschen passenden Methoden, und die Methoden, die für den grössten Theil sich eignen, und die für die Auserwählten. Und sieht man sie genau an, so erhellt, dass es zum Unterricht der grossen Masse keine bessern gemeinschaftlichen Methoden als die im Qoran erwähnten gibt[2]. Wer sie durch eine Interpretation verändert, die nicht an und für sich klar ist oder klarer als sie (was
[25] aber gar nicht vorkommen kann), der hebt ihre Weisheit und die durch sie bezweckte Wirkung zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit auf. Diess erhellt deutlich aus dem, was in der ersten Zeit des Islams und in der darauffolgenden Periode eintrat. Denn in der ersten Zeit gelangte man zu der vollkommenen Tugend und Gottesfurcht durch die Anwendung dieser Sätze, ohne sie zu interpretiren, und wer von diesen Männern Einsicht von einer Interpretation bekam, hielt es nicht für gut, dieselbe ausdrücklich zu lehren. Als die Späterkommenden diese anwandten, verminderte sich ihre Gottesfurcht und ihre Parteiungen vermehrten sich: ihre gegenseitige Liebe verschwand und sie trennten sich in verschiedene Secten. Wer diese Neuerung von der Religion entfernen will, der muss sich bei dem Qoran Raths erholen, die in demselben enthaltenen Beweisführungen für jedes Object einzeln, zu dessen Glauben wir verpflichtet sind, sammeln, und mit allem Ernst und Eifer an[3] dem äusseren Wortlaut, so lange es ihm möglich ist, ohne davon etwas zu interpretiren, sich halten, ausser wenn die Interpretation an und für sich deutlich ist, nämlich eine Allen gemeinsame Deutlichkeit besitzt. Wenn man die in der Religion zum Unterricht der Menschen aufgestellten Sätze betrachtet, so scheint es, dass man durch ihre Hilfe zu einem Punct gelangt, wo nun der Mann der Demonstration das, was nicht nach seinem Wortlaut zu fassen ist, aus seinem Wortlaut herausführen kann. Diese Eigenschaft findet sich bei keinem andern Satze. Dann haben die religiösen Sätze, die im Qoran ausdrücklich allen Menschen mitgetheilt werden, drei Eigenschaften, die auf die wunderthätige Offenbarung hinweisen: 1) Es gibt nichts Vollkommeneres als sie für Befriedigung und Fürwahrhalten; 2) sie nehmen von Natur die Hilfe an, bis sie zu dem Punct gelangt, dass nur der Mann der Demonstration Einsicht von der Interpretation bekommt, wenn darin etwas Interpretationsfähiges liegt; 3) sie enthalten[4] für die Männer der Wahrheit Etwas, was sie auf die wahre Interpretation aufmerksam macht. Diess findet sich weder bei den Secten der A'scharier, noch bei denen der Mo'taziliten: nämlich ihre Interpretationen finden keine Unterstützung bei den Stellen des Qoran, noch ent-

---

1) تعليم Cod. 2) دلعى Cod. 3) الى vor ظاهرها fehlt im Cod.
4) تنضمّن Druckfehler statt تتضمّن.

halten[1] sie eine Hinweisung auf die Wahrheit und sind selbst keine Wahrheit, desswegen haben sich die Neuerungen vermehrt.

Wir wünschten wohl diesem Zwecke unsere Musse zu widmen und dazu fähig zu sein. Wenn Gott uns das Leben ferner schenkt, so werden wir hierüber so viel niederschreiben, als unser Talent uns eingibt. Vielleicht wird diess den Ausgangspunct für die kommenden Geschlechter[2] abgeben. Denn unsere Seele ist wegen der schlechten Ansichten und von der Wahrheit abweichenden Glaubenssätze, die sich in die Religion [26] eingeschlichen haben, ausserordentlich betrübt und schmerzlich berührt, besonders durch das, was ihr von Seite Derer begegnet, die sich für Philosophen ausgeben. Denn die Verletzung, die von einem Freund ausgeht, ist ärger, als die von einem Feinde; nämlich die Philosophie ist die Freundin der Religion und ihre Milchschwester, und die Verletzung, die von solchen herkömmt, die Philosophie zu treiben behaupten, ist die ärgste. Ausserdem erhebt sich zwischen Beiden Feindschaft, Hass und Streit, während sie doch von Natur zu gegenseitiger Freundschaft, und ihrem Wesen und ihrer Anlage nach zu gegenseitiger Liebe bestimmt sind. Ueberdiess wird sie noch von thörichten Freunden verletzt, die ihr anzugehören behaupten, und diess sind die in ihr sich vorfindenden Secten. Gott wird Allen die Richte geben und Alle zu seiner Liebe durch seine Gunst leiten, ihre Herzen in der Gottesfurcht vereinigen und von ihnen den Hass und die Gehässigkeit in seiner Gnade wegnehmen. Gott hat bereits einen grossen Theil dieser Uebel, Thorheiten und irrthümlichen Wege durch die jetzt herrschende Dynastie entfernt und dadurch den Weg zu vielen Segnungen gebahnt, besonders für Die, welche den Weg der Speculation betreten und Lust zur Kenntniss der Wahrheit bekommen haben. Denn er hat die grosse Menge auf einem mittleren Weg zu seiner Kenntniss berufen, der sich so hoch über Niedrigkeit der Auctoritätsmenschen erhebt, als er unter den Eristiken[3] der Dogmatiker steht, und er hat die Auserwählten auf die Nothwendigkeit der vollkommenen Speculation über den Grund der Religion aufmerksam gemacht.[4]

Ende.

---

1) تتضمّن Druckfehler statt تتضمّن. 2) ياتى Druckfehler statt ياتى.

3) Diese Bedeutung findet sich nicht im Lexicon. Ich darf annehmen, dass تشغيب so viel ist als „مشاغبة anwenden". Dieses entspricht, wie Sacy Anthologie gramm. trefflich bemerkt, dem Aristotelischen *συλλογισμὸς ἐριστικός* (siehe Prantl, Geschichte der Logik I p. 101). Auch Maimonides gebraucht die zweite Form; Guide des égarés I pag. יד verso יתלמיגנם בזיהא תשגיב, wo die Munk'sche Uebersetzung p. 371 „chicane" mir etwas zu viel auszudrücken scheint.

4) نبّه Druckfehler statt نبّه.

[27]

Speculative Dogmatik[1].

Nachdem wir das Lob Gottes ausgesprochen haben, der mit seiner Weisheit Die, welche er will, ausgezeichnet und durch seine Gunst zum Verständniss seiner Religion und zur Befolgung seiner Vorschrift geführt und von seiner verborgenen Wissenschaft, sowie dem Verständniss seiner Offenbarung und der Prophetenschaft seines Gesandten an alle seine Geschöpfe Kunde von dem gegeben hat, wodurch sie den Irrthum der Irrenden unter den Anhängern seiner Religion und die Abweichung der Abweichenden unter seinem Volke unterscheiden können, und wodurch ihnen enthüllt wird, welche Interpretationen von Seite Gottes nicht erlaubt sind; ferner, nachdem wir den Propheten gepriesen und die vollkommensten Segenswünsche für den treuen Depositar der Offenbarung Gottes und das Siegel seiner Gesandten und für seine Familie und Angehörigen ausgedrückt haben, sagen wir:

Nachdem wir früher in einem eigenen Aufsatze bewiesen, dass die Philosophie mit der Religion übereinstimmt und dass die Religion sie anempfiehlt, und nachdem wir gesagt haben, dass in der Religion zweierlei zu unterscheiden ist: äusserer Wortlaut und Interpretirbares, und der Wortlaut Pflicht[2] der grossen Menge, und das Interpretirbare Pflicht der Gelehrten ist, während die grosse Menge die Pflicht hat, dieses nach dem Wortlaut aufzufassen und die Interpretation davon liegen zu lassen; nachdem wir ferner gesagt haben, dass es den Wissenden nicht zusteht, die Interpretation der grossen Menge mitzutheilen, wie ʿAlî gesagt hat: Redet den Menschen von dem, was sie verstehen; wollt ihr, dass Gott und sein Gesandter der Lüge geziehen werden? so habe ich für gut gefunden, in dieser Schrift über den Wortlaut der Glaubensartikel,

1) Der Titel heisst: Hinwegziehen des Schleiers von den Methoden der Beweise über die Glaubenssätze der Religion und Bekanntgebung der verführerischen Bedenklichkeiten und der in die Irre führenden Neuerungen, welche durch die Interpretation in dieselben eingetreten sind.

2) Aus der Handschrift ist noch هو vor فرض zu setzen.

wozu die grosse Menge zu leiten der Zweck der Religion [1] ist, eine Untersuchung anzustellen. Bei diesem Allen werden wir unsere Anstrengung und unser Vermögen verwenden, um uns nach dem Zweck des Gesetzgebers zu richten. Denn die Menschen sind in diesem Betreff bezüglich dieser Religion in die grösste Zerrüttung versetzt, so dass irrthümliche Secten und verschiedene Parteien entstanden, wovon jede einzelne die Ansicht hegt, sie habe die primitive Religion und Der, welcher ihr widerspreche, sei ein Neuerer [28] oder ein Ungläubiger [2], dessen Gut und Blut Jedem preiszugeben sei. Diess ist aber eine Abweichung von dem Zwecke des Gesetzgebers, und die Ursache davon ist das, was ihnen in Folge des Irrthums bezüglich des Verständnisses des Zweckes des Gesetzgebers begegnet.

Die bekanntesten dieser Schulen zu unserer Zeit sind vier: 1) Die Schule, A'scharîja genannt, besteht aus solchen, welche die meisten Menschen für orthodox halten; 2) die Mo'tazila; 3) die Bâtinîja; 4) die Haschwîja. Alle diese Schulen haben über die Gottheit verschiedene Glaubenssätze; sie haben viele Ausdrücke des Gesetzes aus dem Wortlaut [3] in Interpretationen umgesetzt und auf jene Glaubenssätze angewendet. Sie behaupten, dass diese die primitive Religion enthalten, zu welcher alle Menschen zu führen bezweckt sei; wer davon abweiche, sei entweder ein Ungläubiger oder ein Neuerer. Wenn man aber alle diese Sätze betrachtet und dagegen den Zweck des Gesetzgebers hält, so wird klar, dass der Haupttheil derselben aus später entstandenen Sätzen und neologischen Interpretationen besteht. Ich werde davon das, was als nothwendige Glaubensartikel zu gelten hat, ohne welche der Glauben nicht vollständig ist, erwähnen und hiebei mich nach dem Zwecke des Gesetzgebers richten, mit Ausschluss dessen, was als Princip und Glaubensartikel von Seite der falschen Interpretation gesetzt ist.

Ich beginne mit der Bestimmung dessen, wovon der Gesetzgeber wollte, dass es die grosse Menge in Bezug auf Gott glauben soll, und der Methoden, welche er im Qoran hiebei angewendet wissen will. Wir beginnen [4] hiebei mit der Kenntniss des Weges, welche zur Existenz des Schöpfers führt, da es die erste Kenntniss ist, welche einem verantwortlichen Moslim zu wissen [5] obliegt. Vorher aber müssen wir die Ansichten jener notorischen [6] Schulen hierüber durchgehen.

---

1) Statt تقصد hat die Handschrift فصد (sie ist maghribinisch und hat den Punkt unter ف); vielleicht ist فرض zu lesen. 2) In einigen Exemplaren scheint das Râ von كافر abgesprungen zu sein. 3) Ich habe das unpassende الغاظيها der Handschrift in ظاهرها emendirt.

4) Lies نبتدئ statt نبدئ; siehe die Vorrede.

5) يعرفها dazu hat der Rand die Aenderung يعلمها. 6) المسهورة Cod.

Existenz des Schöpfers[1].

Die Anhänger der Haschwîja-Schule behaupten, dass der Weg der Erkenntniss[2] der Existenz Gottes die blosse Auctorität sei, nicht der Verstand; nämlich dass bei dem Glauben an seine Existenz, zu dessen Fürwahrhalten alle Menschen verpflichtet sind, es hinreiche, dass er von dem Gesetzgeber mitgetheilt sei und man daran glaube, wie man durch die Auctorität auch die Zustände der Eschatologie und anderes dergleichen, was dem Verstand unzugänglich ist, mitgetheilt erhalten hat. Bei dieser irrenden[3] Schule
[29] ist klar, dass sie hinter dem Zwecke des Gesetzes bezüglich der Methode zurückbleibt, welche es für Alle, als zur Kenntniss der Existenz Gottes führend, aufgestellt, und von welcher aus es die Menschen berufen hat, dieselbe zu bekennen. Nämlich es erhellt aus mehr als einer Stelle des Qorans, dass er in ihr die Menschen zum Fürwahrhalten der Existenz Gottes durch rationelle Beweisführungen, die in bestimmten heiligen Texten ausgedrückt sind, auffordert. So heisst es Sur. II, 19: O ihr Menschen betet euern Herrn an, der euch und die vor euch waren, geschaffen hat etc.[4]; ferner Sur. XIV, 11: Besteht ein Zweifel über Gott, den Schöpfer der Himmel und der Erde? und andere Stellen, die dieselbe Idee ausdrücken. Es darf auch Niemand sagen: Wenn Dieses nothwendig für jeden an Gott Glaubenden wäre, nämlich, dass sein Glauben bloss in Folge dieser Beweisführungen gültig wäre, so hätte der Prophet Niemanden zum Islam aufgefordert, ohne ihm vorher diese Beweisführungen vorgelegt zu haben. Aber er brauchte nicht, dieses zu thun, denn alle Araber erkannten die Existenz des Schöpfers an. Daher heisst es im Qoran, Sur. XXXI, 24: Und wenn du sie fragst, wer die Himmel und die Erde geschaffen hat, so antworten sie wirklich: Gott. Cf. XXIX, 61; XXXIX, 39; XLIII, 8. Es ist aber nicht unmöglich, dass es Menschen gibt, bei denen die Blödigkeit des Verstandes und die Stumpfheit der Naturanlage einen solchen Grad erreichen, dass sie nichts von religiösen Beweisführungen verstehen, die der Gesetzgeber[5] für die grosse Menge aufgestellt hat. Solche Menschen sind aber sicherlich in verschwindend kleiner Anzahl[6], und wenn sie existiren, so ist ihre Pflicht, bloss auf Auctorität hin zu glauben. Diess ist die Lage der Haschwîja gegenüber dem Wortlaut der Religion.

Die Aʿscharier haben die Ansicht[7], dass das Fürwahrhalten der Existenz Gottes bloss durch den Verstand stattfindet; aber sie wenden hiebei Methoden an, welche nicht

---

1) Ich habe, der Gleichförmigkeit wegen, dem folgenden ersten Abschnitt den Titel beigefügt.

2) معرفة طريق Cod. Ich habe es für besser gefunden, diese beiden Wörter umzusetzen.

3) الضالة. Dieses Wort hat ein Zeichen, wie das einer Verweisung auf den Rand, wo aber nichts steht. Vielleicht ist es zu streichen; in der That ist es nicht absolut nothwendig.

4) الايات Cod. 5) الشارع vor صلعم Cod. 6) اقلى Cod.

7) راوا ist vom Rande herübergenommen; der Text hat قالوا.

die religiösen Methoden sind, auf welche Gott aufmerksam gemacht und von denen aus er die Menschen, an ihn zu glauben, berufen hat. Nämlich ihre gewöhnliche Methode gründet sich auf die Auseinandersetzung[1], dass die Welt entstanden sei, und das Entstandensein der Welt gründet sich bei ihnen auf die Theorie, dass die Körper aus untheilbaren[2] Theilen zusammengesetzt und dass der nicht weiter theilbare Theil entstanden sei, und die Körper also in Folge hievon auch entstanden seien. Die Methode aber, die sie einschlagen, um das Entstandensein des untheilbaren Theils, den sie Atom (isolirte Substanz) nennen, steckt so voll Schwierigkeiten, dass sie selbst vielen geübten Dialectikern entgeht, geschweige der grossen Menge. Ueberdiess ist diese Methode nicht einmal de- [30]
monstrativ und führt nicht mit Evidenz zu der Existenz des Schöpfers. Nämlich, wenn wir annehmen[3], dass die Welt entstanden ist, so folgt nothwendig, wie sie sagen, dass es ein hervorbringendes Agens gibt. Jedoch es entsteht in Bezug auf die Existenz dieses Agens ein Zweifel, von dem sich die Dogmatik nicht losmachen kann. Wir können nämlich dieses Agens weder als ewig (a parte ante), noch als hervorgebracht setzen. Setzen wir das Letztere, so bedarf das Agens eines Hervorbringers und dieser wieder eines Hervorbringers, und die Sache geht in's Unendliche fort. Dieses aber ist absurd. Setzen[4] wir aber jenes Agens als ewig, so müsste seine Action, die mit den gewirkten Dingen verknüpft ist, ewig sein, und dann wären diese ebenfalls ewig; die Existenz eines entstandenen Dinges muss aber von einer entstandenen Action herkommen; ausser im höchsten Fall, wenn sie zugeben, dass eine entstandene Action von einem ewigen Agens herkomme; denn mit dem Gewirkten muss die Handlung des Wirkenden zusammenhängen. Aber sie geben dieses nicht zu; denn es gehört zu ihren Principien, dass das, was mit dem Hervorgebrachten verbunden ist, ebenfalls hervorgebracht ist. Ferner, wenn das Agens ein Mal wirkt und ein anderes Mal nicht wirkt, so muss eine Ursache vorhanden sein, die es in die eine Lage eher versetzt als in die andere. Und man stellt dann über diese Ursache dieselbe Frage, und über[5] die Ursache der Ursache und so in infinitum.

Was die Scholastiker als Antwort hierauf sagen, dass nämlich die entstandene Action von einem ewigen Willen herkomme, rettet und befreit sie nicht von diesem Zweifel; denn der Wille ist etwas anderes als die Handlung, die mit dem Gewirkten in Verbindung steht; und wenn das Gewirkte entstanden ist, so muss die Handlung, welche mit seiner Hervorbringung in Verbindung steht, ebenfalls etwas Entstandenes sein, gleichviel, ob wir einen ewigen oder entstandenen[6] Willen[7] annehmen, der der Handlung vorausgeht oder zugleich mit ihr da ist. Wie es auch immer sein mag, so liegt ihnen

---

1) بيان Cod. 2) يتجزى Cod. ebenso im Folgenden. 3) عرضنا Cod.

4) واما statt وانما der Handschrift; siehe Vorrede. 5) وفي Cod.

6) حدثة Cod. 7) Statt الارادة was der Zusammenhang fordert, hat die Handschrift الادلة.

nothwendig ob[1], eines von drei Dingen für den Ewigen als admissibel gelten zu lassen: entweder einen entstandenen Willen und eine entstandene Action, oder eine entstandene Action und einen ewigen Willen, oder eine ewige Action und einen ewigen Willen.

Nun kann aber das Entstandene nicht von einem ewigen Willen ohne ein Mittelglied herkommen, wenn wir ihnen auch zugeben wollen, dass es von einem ewigen Willen herkomme. Den Willen selbst aber für die Action, die mit dem Gewirkten in Verbindung steht, zu setzen, ist eine Sache, die gegen den Verstand geht. Es wäre
[31] diess soviel als eine Action ohne Agens anzunehmen. Denn die Action ist etwas Anderes[2] als das Agens, etwas Anderes als das Gewirkte und etwas Anderes als der Wille. Der Wille ist die Bedingung der Action, nicht die Action selbst. Ferner, dieser ewige Wille muss mit dem Nichtsein des Hervorgebrachten eine unendliche Zeit in Verbindung sein: denn das Hervorgebrachte war eine unendliche Zeit nicht seiend, und er tritt mit dem Gewollten zur Zeit, wo er seine Hervorbringung bedingt, erst nach dem Aufhören einer unendlichen Zeit in Verbindung; das Unendliche kann aber nicht aufhören. Das Gewollte müsste in Actus treten erst wenn eine unendliche Zeit aufgehört hat. Diess ist aber unmöglich. Dieses ist gerade der Beweis, den die Scholastiker über die Entstehung der Revolutionen der Himmelssphäre anführen. Ferner: In dem Willen, der dem Gewollten vorausgeht und mit ihm in einer bestimmten Zeit in Verbindung tritt, muss nothwendig zur Zeit der Hervorbringung des Gewollten ein Vorsatz, es hervorzubringen[3], entstehen, der vor dieser Zeit nicht da war, denn wenn in dem Wollenden zur Zeit der Action nicht ein Zustand zu dem hinzutritt, in welchem er sich zur Zeit, wo der Wille das Nichtsein der Action erforderte, befand, so würde die Existenz der von ihm ausgehenden Action nicht wahrscheinlicher sein, als ihr Nichtsein.

Zu allem diesen kommen noch die eristischen Schlüsse[4] und schwer zu hebenden Zweifel, welche die geschicktesten Meister der Dogmatik und Philosophie nicht zu lösen im Stande sind, geschweige das gemeine Volk. Und wenn dieses zum Wissen in Folge dieser Methoden verpflichtet wäre, so würde es eine Obligatio ultra posse sein. Ferner: Die Methoden, welche diese Leute in der Frage über die Entstehung der Welt anwenden, vereinigen in sich die zwei folgenden Eigenschaften, nämlich die Natur der grossen Masse ist für sie nicht empfänglich, und überdiess sind sie nicht demonstrativ. Sie passen also weder für die Wissenden, noch für die grosse Menge.

Wir wollen diesem noch einige Bemerkungen hier[5] beifügen und sagen: Die Methoden, die sie hiebei anwenden, sind zwei: Die eine, und diese ist die bekannteste und auf sie stützen sich ihre gewöhnlichsten Lehren, ist auf drei Præmissen gegründet, die

---

1) امّا nach يلزمهم ist zu streichen; ist offenbar aus dem in der nächsten Zeile stehenden إمّا anticipirt. 2) عير Druckfehler statt غير.

3) الايجاد am Rande statt des المراد im Texte.

4) Statt تشعيب ist تشغيب zu lesen; siehe die Anmerkung pag. 25.

5) هاهنا vor بعض einzuschalten; siehe die Vorrede.

im Range von Principien für die von ihnen gesuchte Schlussfolgerung aus ihnen auf die Entstehung der Welt stehen. Die erste Prämisse ist die Behauptung, dass die Substanzen von den Accidentien unlösbar sind, nämlich nicht frei von ihnen sind; die zweite, dass die Accidentien entstanden sind; die dritte, dass das, was nicht lösbar ist von den her- [32]
vorgebrachten Dingen, hervorgebracht ist, nämlich was nicht frei vom Hervorgebrachten ist, hervorgebracht ist. Was nun die erste Prämisse betrifft, welche besagt, dass die Substanzen von den Accidentien nicht entblösst sind, wenn sie die unter unsere Beobachtung fallenden selbstständigen Körper meinen, so ist es eine richtige Prämisse; wenn sie aber unter Substanz den untheilbaren Theil, den sie mit dem Worte: isolirte Substanz bezeichnen, verstehen, so erhebt sich dabei ein nicht unbedeutender Zweifel. Nämlich die Existenz einer untheilbaren Substanz ist nicht an und für sich bekannt und über ihre Existenz gibt es ausserordentlich [1] verschiedene, sich gewaltig widersprechende Behauptungen, bei denen es der Dogmatik nicht möglich ist, die Wahrheit auszuscheiden, und zwar wegen der Kunst der Demonstration; denn dieser sind nur sehr wenige Personen fähig, und die Beweisführungen der Aš'arier hiebei sind grösstentheils rhetorisch. Nämlich ihre bekannte Beweisführung geht auf Folgendes hinaus: Sie behaupten, dass es zu den Axiomen gehöre, dass man zum Beispiel von dem Elephanten sage, er sei grösser als die Ameise, weil er mehr Theile habe als diese; wenn Dieses sich so verhält, so ist er aus diesen Theilen zusammengesetzt und er selbst nicht ein einziges, einfaches Wesen; wenn der Körper verdirbt, so löst er sich in jene Theile auf, und wenn er sich zusammensetzt, so setzt er sich aus ihnen zusammen. Dieses Irrthums haben sie sich schuldig gemacht, weil sie die discrete und die stetige Grösse verwechseln und glauben, was bei der discreten nothwendig sei, sei auch nothwendig bei der stetigen [2]. Jenes ist allerdings nur [3] richtig bei der Zahl; nämlich wir dürfen sagen, eine Zahl sei mehr als eine andere, weil sie mehr Theile, nämlich Einheiten hat; es ist aber bei der stetigen Quantität nicht richtig; desswegen sagen wir bei dieser, sie sei grösser und gewaltiger, nicht aber mehr oder weniger als eine andere; bei der Zahl aber, sie sei mehr oder weniger, nicht aber grösser oder kleiner. Auf solche Weise wären alle Dinge Zahlen [4] und es gäbe durchaus keine stetige Grösse, und die Geometrie wäre identisch mit der Zahlenlehre selbst. Es ist selbstverständlich, dass jede Grösse (ich meine die drei Grössen: Linie, Fläche, Körper) in zwei Hälften getheilt werden kann; ferner: Bei der stetigen Quantität kann in der Mitte ein Ende eintreten, wo sich die Extreme der beiden Theile begegnen; [33]
diess ist aber bei der Zahl nicht möglich. Ferner widerspricht der Ansicht der Aš'arier auch Folgendes: Der Körper und alle Theile der stetigen Quantität sind der Theilung fähig, sie werden getheilt in ein Theilbares oder Untheilbares; ist das Letztere der Fall, so

---

1) سديدة Cod.

2) Die Wörter المنفصلة und المتصلة sind im Codex versetzt; doch hat ein aufmerksamer Leser diesen Fehler durch die Bemerkungen موخر (مؤخّر) und مق (مقدّم) verbessert.

3) انّما nach هذا Cod siehe die Vorrede. 4) اعداد Cod.

sind wir auf das Atom gestossen; ist das Erstere der Fall, so kann man bei diesem Theilbaren wiederum fragen, ob es in ein Theilbares oder Untheilbares getheilt wird; setzt man die Theilung[1] in's Unendliche fort, so befinden sich in einem endlichen Dinge unendlich viele Theile: es ist aber ein Axiom, dass die Theile eines Endlichen endlich sind. Zu den schwierigen Zweifeln, die sich an sie nothwendig anhängen, gehört, dass man sie fragen muss: Wenn der untheilbare Theil entsteht, was nimmt dann die Entstehung selbst in sich auf? denn das Entstehen ist eine von den Accidentien, und wenn das Entstandene existirt, so ist das Entstehen aufgehoben, und es gehört zu ihren Principien, dass die Accidentien von den Substanzen[2] untrennbar sind, und die Sache zwingt sie, das Entstehen aus einer existirenden Sache und zu einer existirenden Sache zu setzen. Ferner: Man möchte sie fragen, wenn das Existirende von Etwas herkommt, das Nichtsein[3] ist, mit was tritt die Action des Agens in Verbindung? denn bei ihnen gibt es kein Mittelglied zwischen Nichtsein und Existenz. Wenn diess sich so verhält und wenn die Action des Agens weder mit dem Nichtsein noch mit dem Existirenden in Verbindung tritt, also frei ist von seiner Existenz, so möchte es nothwendig sein, dass die Action mit einem in der Mitte zwischen dem Nichtsein und der Existenz stehenden Wesen in Verbindung tritt. Dieser Umstand ist es, der die Mo'tazila dahin gebracht hat, zu behaupten, dass in dem Nichtsein irgend ein Wesen sei. Bei diesen folgt ebenfalls mit Consequenz, dass Etwas, was nicht actu existent ist, actu existent ist. Beide Schulen sind nothwendig gezwungen, die Existenz der Leere zu behaupten. Diese Zweifel, wie du siehst, vermag die Dialectik nicht zu lösen. Dann darf man dieses auch nicht als Ausgangspunct zur Kenntniss Gottes, am wenigsten für die grosse Menge, setzen. Aber die wahre Methode der Erkenntniss Gottes ist klarer als diese, wie wir diess später auseinandersetzen werden.

Was die zweite Prämisse betrifft, welche ausspricht, dass alle Accidentien her-
[34] vorgebracht sind, so erregt sie viele Bedenken, und die Dunkelheit dieser Idee ist hiebei gerade so wie die Dunkelheit in Betreff des Körpers. Nämlich wir nehmen durch die Sinne wahr, dass einige Körper und ebenso einige Accidentien hervorgebracht sind, und bei Beiden ist kein Unterschied in der Uebertragung des Urtheils von dem sinnlich Wahrnehmbaren in beiden Fällen auf das Uebersinnliche.

Wenn es für die Accidentien nothwendig ist, das Urtheil über das sinnlich Wahrnehmbare auf das Uebersinnliche zu übertragen, das heisst, dass wir in Bezug auf Hervorbringung über das von unseren Sinnen nicht Wahrgenommene nach Analogie des sinnlich Wahrnehmbaren ein Urtheil aussprechen, so muss diess auch für die Körper geschehen, und wir können uns die Beweisführung von der Hervorbringung der Accidentien

---

1) Vor الى غير نهاية steht in der Handschrift noch الى غير منقسم, was gegen den Sinn geht. Jedoch ist dieses mit einem Zeichen versehen, das die Unzulässigkeit dieser Worte anzuzeigen scheint. 2) الجواهر steht nicht im Codex; ich halte es aber für unumgänglich.

3) Offenbar muss غير vor عدم gestrichen werden.

auf die Hervorbringung der Körper ersparen. Nämlich der Zweifel über die Hervorbringung der Accidentien des himmlischen Körpers (und dieser ist es, welchen an das sinnlich Wahrnehmbare anzuschliessen gegründetes Bedenken erregt) ist genau derselbe wie der Zweifel über die Hervorbringung seiner selbst; denn seine Hervorbringung wird sinnlich nicht wahrgenommen, weder die Hervorbringung seiner selbst noch seiner Accidentien. Daher müssen wir die Untersuchung über ihn von Seite seiner Bewegung anstellen. Und Dieses ist die Methode, welche die nach Erkenntniss Strebenden [1] zur Kenntniss Gottes mit Evidenz führt. Dieses ist der Weg der Auserwählten, der Weg, mit dem Gott den Abraham ausgezeichnet hat, Sur. VI, 75: So lassen wir den Abraham die Pracht des Himmels und der Erde sehen, damit er zu den Ueberzeugten gehöre. Denn der ganze Zweifel bezieht sich auf die himmlischen Körper. Die meisten Beschauenden sind nur [2] bei ihnen stehen geblieben und haben geglaubt, dass sie Götter seien. Ferner: Die Zeit gehört zu den Accidentien; es ist aber schwer, sich einen Begriff von ihrer Hervorbringung zu bilden. Nämlich jedem Entstandenen [3] muss das Nichtsein in der Zeit vorausgehen, und das Vorausgehen eines Dinges vor einem andern kann man sich bloss von Seite der Zeit vorstellen. Auch in Bezug auf den Raum, in welchem sich die Welt befindet, da er jedem im Raume Hervorgebrachten vorangeht, ist es schwer, sich einen Begriff von seiner Hervorbringung zu machen. Denn wenn es eine Leere gibt, nach der Ansicht Derer, welche behaupten, dass die Leere der Raum ist, so muss ihrer Hervorbringung, wenn sie als entstanden angenommen wird, eine andere Leere vorausgehen. Und wenn der Raum die Grenze des das Räumliche umgebenden Körpers nach der andern Ansicht ist, so muss dieser Körper in einem Raume sein und der Körper bedarf eines andern Körpers, und so geht es in's Unendliche fort. Alles Dieses sind sehr schwierige Zweifel, und ihre Beweise, wodurch sie die Aufhebung der Ewigkeit der Accidentien auseinander zu setzen suchen, sind nur für Denjenigen nothwendig, der die Ewigkeit dessen, was den Sinnen als davon [4] entstanden erscheint, behauptet, nämlich wer setzt, dass alle Accidentien nicht hervorgebracht sind. Ihre Ansicht nämlich ist, dass die Accidentien, welche den Sinnen als hervorgebracht erscheinen, wenn sie nicht hervorgebracht sind, entweder von einem Subject zum andern wandern, oder dass sie in dem Subjecte, worin sie erscheinen, vor ihrer Erscheinung latent waren. Dann heben sie diese Alternative auf und glauben bewiesen zu haben, dass alle Accidentien hervorgebracht sind. Es geht aus ihrer Rede nur hervor, dass das, was von den Accidentien als hervorgebracht erscheint, hervorgebracht ist; nicht das, dessen Hervorbringung nicht erscheint, und nicht das, worüber gezweifelt wird, wie zum Beispiel die Accidentien, die sich in den himmlischen Körpern finden, sei es ihre Bewegungen, ihre Formen oder dergleichen. Und ihre Beweisführung über das Entstandensein aller Accidentien geht auf den Schluss von dem sinnlich Wahr- [35]

1) بالساكين Cod. 2) انّما nach النظّار; siehe die Vorrede. 3) كل حادث ist vom Rande herübergenommen, der Text hat كان حادثا. 4) منها undeutlich.

nehmbaren auf das Uebersinnliche hinaus. Dieses ist aber bloss ein rhetorischer Beweis, ausser wenn die Uebertragung eine selbstverständliche ist, nämlich bei einer evidenten Sicherheit von der Gleichheit[1] der Natur des Sinnlichen und Uebersinnlichen.

Was die dritte Prämisse betrifft, welche besagt, dass, was nicht frei vom Hervorgebrachten ist, selbst hervorgebracht ist, so beruht sie auf einer Homonymie; sie kann nämlich in einem doppelten Sinne gefasst werden: 1) Was nicht frei ist von der Gattung der hervorgebrachten Dinge, aber frei ist von ihren einzelnen Individuen; 2) was nicht frei ist von einem einzelnen Bestimmten unter die Beobachtung fallenden, wie wenn du sagtest, was nicht frei von dieser fraglichen Schwärze ist. Dieser zweite Sinn ist wahr, nämlich was nicht frei von einem bestimmten Accidens und dieses Accidens entstanden ist; es folgt dann mit Nothwendigkeit, dass sein Subject entstanden ist; denn wenn es ewig wäre, so wäre es von diesem Accidens frei gewesen; wir haben aber angenommen, dass es nicht frei ist. Diess wäre ein unmöglicher Widerspruch[2]. Was den ersten Sinn betrifft (und diesen meinen sie eigentlich), so folgt aus ihm nicht das Entstandensein des Subjectes, nämlich desjenigen, das nicht frei ist von der Gattung[3] der hervorgebrachten Dinge; denn man kann sich vorstellen, dass an dem einzigen Subject, nämlich dem Körper, sich unendliche[4] Accidenzen successive einstellen, sei es nun gegentheilige, sei
[36] es nicht gegentheilige, wie du sagen möchtest, unendliche Bewegungen, wie dieses viele von den Alten in Bezug auf die Welt behaupteten, dass sie eines nach dem anderen entstanden sei.

Nachdem daher die späteren Scholastiker die Schwäche dieser Prämisse gemerkt hatten, suchten sie dieselbe zu stärken und zu befestigen, indem sie ihrer Meinung nach bewiesen, dass bei einem einzigen Subject nicht unendliche Accidentien successiv eintreten können. Sie behaupten nämlich, dass es von diesem Gesichtspuncte aus nothwendig wäre, dass in dem Subject kein bestimmtes Accidens existire, ohne dass vorher unendliche Accidentien in ihm existirten. Dieses führe aber auf die Unmöglichkeit der Existenz dieses bestimmten Accidens: denn es würde folgen, dass es nur existire nach dem Aufhören[5] dessen, was unendlich ist. Und da ein Solches nicht aufhören kann, so ist nothwendig, dass dieses bestimmte Accidens, das als existirend angenommen wurde, gar nicht zur Existenz gelangt. Ein Beispiel hievon gebe die heutzutage existirende Bewegung des himmlischen Körpers, welche nothwendiger Weise nicht existiren würde, wenn vor ihr unendliche Bewegungen vorhanden gewesen wären. Sie geben hievon folgendes Bild: Ein Mann sagt zu einem anderen, ich werde dir diesen Dinar nicht geben, bis ich dir nicht vorher unendliche Dinare gegeben habe; in diesem Falle ist es unmöglich, dass er ihm jemals diesen bestimmten Dinar geben werde. Aber diese Vergleichung passt nicht; denn hierin ist ein Anfang und ein Ende gesetzt und dazwischen etwas Unendliches: denn seine Rede geschah in einem bestimmten Zeitpunct und das Geben des Dinars soll

---

1) باستوا undeutlich. 2) خلوّ Druckfehler statt خلف; siehe die Vorrede.
3) حنس Druckfehler statt جنس. 4) عبر Cod. 5) انقصا Cod.

ebenfalls in einem bestimmten Zeitpunct geschehen; er macht aber die Bedingung, dass er ihm das Goldstück in einer Zeit geben werde, zwischen welcher und der Zeit seiner Rede unendliche Zeiten verflossen sein werden, nämlich die Zeiten, in denen er unendliche Dinare geben werde. Dieses ist aber absurd. Aus der Vergleichung selbst geht hervor, dass sie mit dem Thema, wofür sie als Bild dienen soll, keine Aehnlichkeit hat. Was ihren Satz betrifft, dass das, was erst nach der Existenz von unendlichen Dingen existiren soll, unmöglich zur Existenz kommen wird, so ist er nicht in jeder Rücksicht wahr. Nämlich[1] die Dinge, wovon das eine vor dem anderen ist, existiren auf doppelte Art, entweder im Cirkel oder in gerader Linie[2]. Bei den ersteren ist es nothwendig, dass sie unendlich sind, wenn nicht Etwas eintritt, was sie daran verhindert. Zum Beispiel: Wenn ein Aufgang der Sonne stattfindet, so war ein Untergang, und wenn ein Unter- [37]
gang stattfindet, so war ein Aufgang; also wenn ein Aufgang ist, so fand ein Aufgang statt. Ebenso: Wenn eine Wolke vorhanden war, so gab es einen Dunst, der von der Erde aufstieg; wenn ein von der Erde aufsteigender Dunst da war, so war die Erde befeuchtet; war die Erde befeuchtet, so war Regen da; wenn Regen da ist, so war Wolke da; also wenn Wolke da ist, so war auch früher Wolke da. Bei der zweiten Art, nämlich den Dingen, die nacheinander in gerader Linie kommen, z. B. bei dem Menschen, der von einem andern Menschen, und dieser wieder von einem andern, ist es nicht richtig, dass es in infinitum fortgeht, wenn es wesentlich geschieht, und weil, wenn die erste Ursache nicht existirt, auch die letzte nicht existirt, geschieht es aber per Accidens, z. B. wenn der Mensch in der Wirklichkeit von einem anderen Agens, als der Mensch ist, der sein Vater ist, herkömmt und dieses ihn bildet, während der Vater nur den Rang des Instrumentes in der Hand des Schöpfers hat, so ist es nicht unmöglich, wenn dieses Agens eine unendliche Action ausübt, dass er mit abwechselnden Werkzeugen unendliche Individuen[3] hervorbringt.

Aber alles dieses kann hier nicht klar auseinander gesetzt werden, wir haben es nur angeführt, damit man erkenne, dass das, wovon die Leute sich einbilden, es sei Demonstration, keine Demonstration ist, noch auch zu den Reden gehört, die für die grosse Menge passen, nämlich einfache[4] Demonstrationen, durch welche Gott alle Menschen zu dem Glauben an ihn verpflichtet hat. So ist dir klar, dass diese Methode weder demonstrativ-wissenschaftlich noch religiös ist.

Die zweite Methode hat Abul Ma'âlî in seinem Tractat Nizâmîja[5] entwickelt und gründet sich auf zwei Prämissen. Die erste Prämisse lehrt, dass es admissibel[6] ist, dass die Welt mit Allem, was in ihr ist, auch den gegentheiligen Zustand habe, als den, den sie jetzt hat, so dass es zulässig wäre[6] z. B., dass sie kleiner oder grösser wäre, als

1) ذلك اى Cod. 2) الاسمامه Cod. 3) اشخاصا vom Rande; der Text hat الاشخاص. 4) البسيطه Cod. 5) Nach Ibn Khallikân ist der Titel al'aqîdatun nizâmija, wahrscheinlich zu Ehren seines Gönners, des berühmten Wezirs Nizâm ul mulk, der für ihn die Akademie an Nizâmija baute. 6) حايز Cod. zweimal.

sie wirklich ist, oder dass sie eine andere Form oder eine andere Anzahl von Körpern habe, als sie wirklich hat, oder dass die Bewegung jedes sich bewegenden Körpers nach einer entgegengesetzten Richtung[1] gehe, als sie wirklich geht, so dass es möglich wäre, dass der Stein nach oben, und das Feuer nach unten sich bewege, dass die östliche
[38] Bewegung eine westliche, und die westliche eine östliche wäre. Die zweite Prämisse behauptet, dass das Admissible[2] hervorgebracht ist, und einen Hervorbringer hat, nämlich ein Agens, der es von den zwei admissibeln Dingen[2] eher in das eine, als in das andere setzt. Die erste Prämisse ist bloss rhetorisch und besticht bloss auf den ersten[3] Blick. Für einen Theil[4] der Dinge der Welt ist ihre Falschheit an und für sich klar; wie dass der Mensch eine andere Form haben sollte, als die er wirklich hat; bei anderen Dingen ist es zweifelhaft z. B., dass die östliche Bewegung eine westliche und die westliche eine östliche sein könnte, da diess von sich selbst nicht bekannt ist, da es sein kann, dass dafür eine an und für sich nicht deutliche Ursache existirt, oder eine von den Ursachen, die überhaupt dem Menschen verborgen sind. Es scheint, dass dem Menschen im Anfang der Speculation über diese Dinge dasselbe begegnet, wie dem, der die Theile von Fabrikaten, ohne selbst ein Künstler zu sein, betrachtet. Nämlich es kommt einem solchen anfänglich der Gedanke, dass alle diese gearbeiteten Gegenstände oder der grössere Theil davon auch verschieden von ihrer Form hätten gearbeitet sein können, und doch dieselbe Action haben, wegen deren sie verfertigt sind, d. h. ihr Zweck hätte durch jenes[5] Fabricat bewerkstelligt werden können. Dann hätte aber die Weisheit in diesem Fabricat keinen Platz. Der Künstler oder der mit ihm einige Kenntniss hievon theilt, möge wohl die Ansicht haben, dass es sich umgekehrt verhalte; und dass in dem Kunstwerk es nichts als Nothwendiges und eng mit dem Zweck Zusammenhängendes gebe, oder damit das Fabricat wenigstens vollkommener und vorzüglicher dadurch werde, wenn es auch nicht nothwendig dafür sei. Diess ist die Bedeutung der Kunst-Arbeit und es ist offenbar, dass die geschaffenen Wesen in dieser Hinsicht mit den Kunstwerken verglichen werden dürfen, mit aller Ehrfurcht vor dem Schöpfer sei diess gesagt. Diese Prämisse in Hinsicht auf ihren rhetorischen Gehalt würde wohl passen, um Alle zu befriedigen, weil sie aber falsch ist und die Weisheit aufhebt, passt sie für dieselben nicht. Sie hebt aber die Weisheit auf aus keinem anderen Grunde, als weil diese nichts anderes ist, als die Kenntniss der Ursachen der Dinge. Und wenn das Ding keine nothwendigen Ursachen hat, welche seine Existenz zu der Qualification determiniren, in
[39] der diese Art existirt, so gibt es keine Kenntniss, durch welche der weise Schöpfer vor anderen ausgezeichnet wäre, gerade wie durchaus keine Kunst existirte, wenn nicht nothwendige Ursachen für die Existenz der Kunstwerke vorhanden wären, und auch keine

---

1) جهة Druckfehler statt جهة. 2) حايز Cod. und so später noch häufig.

3) بادى lies بادئ. 4) يعض Druckfehler statt بعض.

5) ذلك am Rande; der Text hat هذا.

Weisheit, die man dem Künstler vor andern, die keine Künstler sind, zuschreiben könnte. Welche Weisheit würde in (der Bildung des) Menschen sein, wenn alle seine Handlungen und Thaten, mit welchem Gliede es nur immer sich trifft, von Statten gingen, oder auch ohne irgend ein Glied, so dass das Sehen[1] z. B. durch das Ohr, gerade wie durch das Auge möglich wäre, und das Riechen durch das Auge, gerade wie durch die Nase. Alles wäre Aufhebung der Weisheit und Aufhebung der Idee, gemäss welcher der erhabene Gott sich weise genannt[2] hat. Wir finden wohl, dass Avicenna sich dieser Prämisse[3] gewissermassen unterwirft. Er ist nämlich der Ansicht, dass jedes existirende Wesen mit Ausnahme des Schöpfers, wenn es an und für sich betrachtet[4] wird, möglich und admissibel ist, und dass diese admissibeln Dinge zwei Klassen enthalten: die eine Klasse ist admissibel hinsichtlich des Hervorbringers und ihres Wesens, die andere Classe[5] ist nothwendig hinsichtlich des Hervorbringers, möglich hinsichtlich ihres Wesens: das nothwendige Wesen in jeder Rücksicht ist das erste Agens. Dieses ist aber eine ausserordentlich hinfällige Rede. Das seinem Wesen und seiner Substanz nach Mögliche nämlich kann nicht von Seite des Schöpfers nothwendig werden, ausser wenn die Natur des Möglichen in die Natur des Nothwendigen umgewandelt würde. Wenn man sagt, er verstehe mit seinem Worte „möglich hinsichtlich seines Wesens" nur, dass, wenn man sich den Hervorbringer aufgehoben denkt, es ebenfalls aufgehoben ist, so antworten wir, dass diese Aufhebung absurd ist. Aber hier ist nicht der Ort, mit diesem Manne zu sprechen. Aber wegen der Begierde, über die Dinge, die dieser Mann ersonnen hat, mit ihm zu sprechen, hat die Rede uns dazu gebracht[6] ihn zu erwähnen. Doch kehren wir zu unserem Thema zurück, und sagen: Was das zweite Urtheil betrifft, welches aussagt, dass das Admissible hervorgebracht ist, so ist es eine an und für sich nicht klare Prämisse[7], und die Meinungen der Gelehrten weichen von einander ab. Plato gibt zu, dass eine admissible Sache ewig (a parte ante) sein kann; Aristoteles verneint es. Es ist eine schwierige Frage, und ihre Wahrheit wird bloss den Meistern der Kunst der Demonstration klar. Dieses sind die Gelehrten, welche Gott mit seiner Wissenschaft ausgezeichnet, und deren Zeugniss er im Qoran mit seinem Zeugniss und dem Zeugniss der Engel zusammengestellt hat. Was Abul Maʿâlî betrifft, so suchte er diese Prämisse [10] durch andere Prämissen zu erläutern: die eine davon ist: Das Admissible muss einen Determinator haben, der es in eine der beiden admissibeln Qualificationen eher als in die andere setzt; die zweite, dass dieser Determinator nothwendiger Weise wollend sein muss; die dritte, dass das in Folge eines Willens Existirende hervorgebracht ist. Sodann

---

1) Natürlich ist الإبصار zu punctiren. 2) سما Cod. statt سمّى.

3) المقدّمة Druckfehler statt المقدّمة. 4) أعتر Cod. Ich setze noch وبذاته hinzu, das mir nothwendig scheint.

5) Ich habe das offenbar nothwendige وصنف in den Text gesetzt.

6) استجرّنا zu punctiren. 7) مفدّمة Druckfehler statt مقدّمة.

erläutert er, dass das Admissible von dem Willen ausgehe[1], das heisst von einem wollenden Agens, da jede Handlung entweder von der Natur oder von dem Willen bestimmt werde, von der Natur aber nicht eines von zwei ähnlichen[2] admissibeln Dingen herkommen kann, d. h. dass sie das Correspondirende nicht bewirke mit Vorzug vor dem ihm Correspondirenden, sondern sie bewirkt beide zugleich. Zum Beispiel[3] die Scammonia zieht nicht die gelbe Galle, die in der rechten Seite des Körpers sich befindet, an sich, ohne dieselbe Wirkung auf die Galle der linken Seite auszuüben. Wohl aber zeichnet der Wille eine Sache mit Vorzug vor einer ähnlichen aus. Dann fügt Abul Maʿâlî hiezu noch bei: Der Umstand, dass die Welt sich in dem Ort des Aethers befindet[4], in dem sie geschaffen[5] ist (unter Aether versteht er die Leere), ist ähnlich dem Umstande, dass sie sich in einem anderen Ort jener Leere befinden könnte; woraus er den Schluss zieht, dass die Welt von einem Willen geschaffen worden ist. Die Prämisse nun, welche besagt, dass der Wille es ist, welcher eines von den zwei ähnlichen Dingen bevorzugt, hat seine volle Richtigkeit; die Prämisse aber, welche von der Welt als in einer sie umgebenden Leere befindlichen spricht, ist falsch oder wenigstens nicht an und für sich klar. Auch folgt mit Consequenz aus der Annahme dieser Leere etwas nach ihrer Meinung Absurdes, nämlich dass sie ewig ist: denn, wäre sie hervorgebracht, so bedürfte sie einer weiteren Leere. Die Prämisse, dass von dem Willen nur ein hervorgebrachtes Gewolltes herkommt, ist durchaus nicht einleuchtend. Nämlich der Wille, der actu ist, ist mit der Bewirkung des Gewollten selbst verbunden, denn der Wille gehört zu den correlaten[6] Dingen, und es ist offenbar, dass wenn eines der beiden Correlata actu existirt, auch das andere actu existirt, z. B. Vater und Sohn: existirt einer von beiden potentia, so auch der Andere. Ist der Wille, welcher actu ist, entstanden, so ist nothwendig auch das Gewollte actu entstanden. Wenn der Wille, welcher actu ist, ewig ist, so wird auch das Gewollte, welches actu ist, ewig sein. Der Wille, welcher dem Gewollten vorausgeht, ist der
[11] Wille potentiâ, endlich ein solcher, dessen Gewolltes noch nicht zum actus herausgetreten ist, da mit jenem Willen die Action, die die Entstehung[7] des Gewollten bewirkt, nicht verbunden ist. Desswegen ist klar, dass der Wille, wenn sein Gewolltes in actum tritt, in einer Art von Existenz sich befindet, die er vor dem Heraustreten des Gewollten in actum nicht hatte, da er die Ursache des Entstehens des Gewollten vermittelst der Action[8] ist. Und dann müsste, wenn die Scholastiker den Willen als hervorgebracht setzen würden, absolut nothwendig sein, dass das Gewollte hervorgebracht ist. Es geht aber aus dem Religionsgesetze hervor, dass es sich mit der grossen Menge nicht in diese Tiefe einlässt; daher spricht es ausdrücklich weder von einem ewigen noch hervorgebrachten Willen: sondern lehrt nur das Augenscheinlichste hievon, dass der Wille die

---

1) يكون am Rande. 2) المتماثلين Cod. 3) منال Cod.
4) كونه undeutlich. 5) حلو Cod. 6) المضاق Druckfehler statt المضاف.
7) لحدوث nicht ganz deutlich im Codex; es scheint beinahe wie بحدوث, was jedoch falsch wäre. 8) Der Codex hat العقل statt الفعل.

hervorgebrachten Dinge verursacht[1], so im Qoran, sur. xvi, 42: Unsere Rede zu einem Dinge, wenn wir es wollen, ist nur, dass wir sagen: Sei, und es ist. Diess ist nur[2] so, weil die grosse Masse nicht versteht, wie entstandene Dinge von einem ewigen Willen herkommen können. Aber die Wahrheit ist, dass die Religionsquelle von dem Willen, weder als einem ewigen noch einem entstandenen spricht, weil diess für die Meisten eine der dunkeln[3] Sachen ist; und die Scholastiker besitzen keinen entscheidenden Beweis über die Unmöglichkeit eines entstandenen Willens in einem ewigen Existens: denn das Princip, worauf sie sich stützen, um das Bestehen des hervorgebrachten[4] Willens in einem ewigen Subject zu läugnen, ist die Prämisse, deren Schwäche[5] wir schon früher bewiesen haben, dass dasjenige, was von hervorgebrachten Dingen nicht frei ist, selbst hervorgebracht ist. Wir werden diesen Punkt bei dem Abschnitt über den Willen noch vollständiger erläutern. Aus allem diesen ist dir klar geworden, dass die bekannten Methoden der Aš'scharier um zur Kenntniss Gottes zu gelangen, weder evidente speculative noch evidente religiöse Methoden sind. Diess ist deutlich für jeden, der die Arten der Beweisführungen, auf welche der Qoran in Bezug auf diese Idee, nämlich die Kenntniss der Existenz des Schöpfers aufmerksam macht, einer genauen Prüfung unterwirft. Bei den religiösen Methoden nämlich, wenn man sie betrachtet, findet man, dass sie zwei Eigenschaften vereinigen, die erste, dass sie evident sind, die zweite, dass sie einfach sind, nicht zusammengesetzt, das heisst, dass die Prämissen gering an Zahl sind und in Folge hievon die Schlussfolgerungen nahe bei den ersten Prämissen stehen.

Was die Çûfîs betrifft, so sind ihre Methoden nicht speculativ, das heisst sie [42]
bestehen nicht aus Prämissen und Syllogismen: sie behaupten, dass die Kenntniss Gottes und der anderen existirenden Wesen nur etwas sei, was die Seelen erlangen, wenn sie sich von den Hindernissen, die aus den Leidenschaften entstehen, losmachen, und durch den Gedanken zu dem Object ihres Strebens vorangehen. Um dieses zu bewahrheiten, recurriren sie auf den Wortlaut vieler Stellen des Qorans z. B. sur. ii, 282: fürchtet Gott, so wird euch Gott belehren; oder sur. iii, 29: die, welche sich für unsere Sache anstrengen, traun, wir werden sie auf unsere Pfade leiten; oder sur. xxix, 69: Wenn ihr Gott fürchtet, so wird er euch eine Unterscheidung geben (eine Offenbarung, die zwischen Falschem und Wahrem scheidet), und noch viele[6] ähnliche Stellen, von denen man meint, dass sie jene Idee bestättigen[7]. Wir aber behaupten, dass diese Methode, wenn wir auch ihre Existenz zugeben, doch nicht für die Menschen, in soferne sie Menschen sind, allgemein ist; und wenn diese Methode

---

1) Die Worte موجدة موجودات sind von mir als nothwendig in den Text gesetzt worden; fehlten sie, so wäre ein Widerspruch vorhanden.

2) انما undeutlich, ohne Punkt. 3) لمشابهات Cod.

4) Zu الارادة muss offenbar noch الحادثة gesetzt werden.

5) Statt بيّناها ist zu lesen بيّنا وهيها das im Cod. etwas undeutlich, jedoch ziemlich sicher ist. 6) كثيرة am Rande. 7) عاصدة Cod.

für die Menschen beabsichtigt wäre, so würde die Methode der Speculation aufgehoben, und für den Menschen[1] bloss ein Tand sein, während doch der ganze Qoran nur Aufforderung zur Speculation und Reflexion ist und auf die Methoden der Speculation aufmerksam macht. Allerdings läugnen wir nicht, dass die Abtödtung der Begierden eine Bedingung für die Richtigkeit der Speculation ist, gerade wie die Gesundheit: aber wir geben nicht zu, dass diese Abtödtung directe und wesentlich die Kenntniss verschaffe[2], obwohl sie Bedingung für sie ist, gerade wie die Gesundheit Bedingung für das Studium ist, ohne dieses direct hervorzubringen. Von diesem Gesichtspunkt aus fordert die Religion zu dieser Methode auf und ermuntert dazu ernstlich im Allgemeinen[3], nämlich zur Praxis, nicht als ob sie für sich hinreichend wäre, wie die Mystiker glauben. Ja, wenn sie für die Speculation nützt, so geschieht es nur von dem angegebenen Gesichtspunkt aus. Dieses ist klar für den Menschen, der Alles billig abwägt und die Sache an und für sich betrachtet.

Was die Mo'tazila betrifft, so ist nach Spanien von ihren Büchern nichts gekommen, woraus wir ihre Methode in der Behandlung dieses Themas hätten lernen können. Es scheint aber, dass ihre Methoden mit denen der A'scharîja übereinstimmen.

Wenn man nun fragt: da es klar ist, dass von allen diesen Methoden keine einzige die religiöse ist, von der uns die Religion alle Menschen trotz der Verschiedenheit ihrer Naturanlagen zur Bekennung der Existenz des Schöpfers beruft, was ist dann die religiöse Methode, worauf der Qorân aufmerksam macht, und auf welche die heiligen Gefährten
[43] des Propheten sich stützten, so antworten wir: Wenn man den Qorân genau examinirt, so findet man, dass die Methode, auf welche das geoffenbarte Buch aufmerksam macht, und von deren Pforte es alle Menschen beruft, in zwei Gattungen zusammengefasst ist: 1) die Methode der Einsichtnahme von der Fürsorge für den Menschen und dass alle existirenden Wesen seinetwegen geschaffen sind, wir wollen dieses den Beweis der Fürsorge nennen; 2) die andere Methode beschäftigt sich mit der wundervollen Hervorbringung der Wesenheiten der existirenden Dinge, wie die Hervorbringung des Lebens (Organischen) aus dem Unorganischen, der Sinneswahrnehmungen und des Verstandes; wir wollen dieses den Beweis der wundervollen Hervorbringung nennen. Die erste Methode gründet sich auf zwei Principien: 1) dass alle existirenden Wesen, die da sind, für die Existenz des Menschen angemessen sind; 2) dass diese Uebereinstimmung mit Nothwendigkeit von einem Agens, das sie beabsichtigt und will, herkommt, indem unmöglich diese Uebereinstimmung als Resultat des Zufalls angesehen werden kann. Dass sie der Existenz des Menschen angemessen sind, geht mit Evidenz aus der Betrachtung der Uebereinstimmung der Nacht und des Tages[4], der Sonne und des Mondes für die Existenz des Menschen hervor, eben so der Uebereinstimmung der vier Jahreszeiten für sie, und des Raumes, in dem er sich befindet, nämlich der Erde; eben so ist klar die Uebereins-

---

1) بالناس statt فى الانسان; siehe Vorrede. 2) يفيد Cod.
3) جملتها حثا undeutlich. 4) اليل والنهر Cod. nach maghribinischer Weise.

stimmung vieler Thiere für sie, und vieler Pflanzen und unorganischen Wesen, und einer grossen Anzahl von Particularia, wie Regen, Flüsse, Meere, und überhaupt der vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Luft; eben so zeigt sich die Fürsorge in den Gliedern des Menschen[1] und des Thieres, nämlich, dass sie übereinstimmen mit seinem Leben und seiner Existenz. Ueberhaupt[2] ist die Kenntniss hievon, nämlich der Nützlichkeiten der existirenden Wesen, unter dieses Genus zu subsumiren. Desswegen ist es für den, welcher Gott vollkommen kennen lernen will, nothwendig, dass er über den Nutzen aller existirenden Wesen Untersuchung anstelle.

Zu dem Beweis der wundervollen Hervorbringung gehört die Existenz des ganzen Thiergeschlechtes, der Pflanzen und der Himmel. Diese Methode baut sich auf zwei Principien auf, welche potentiâ in den Naturanlagen aller Menschen[3] sich finden: 1) dass diese Wesen wundervoll hervorgebracht sind; diess ist an und für sich verständlich von Thieren und Pflanzen, wie es im Qoran heisst, Sur. XXII, 72: diejenigen Wesen, die ihr mit Ausschluss des Allâh anrufet, werden keine Mücke schaffen, selbst wenn sie sich dazu vereinigen würden etc.; wir sehen auch unorga- [44]
nische Wesen, in welchen in der Folge Leben entsteht, so dass wir positiv wissen, dass es Einen gibt, der das Leben hervorbringt und damit Gnade erweist, und dieser ist der erhabene Allâh. Von den Himmeln wissen wir von Seite ihrer Bewegungen, die nie nachlassen, dass sie zur Fürsorge für das hier Existirende beauftragt und für uns dienstbar gemacht sind. Ein beauftragtes und dienstbar gemachtes Wesen ist aber nothwendig von einem Anderen hervorgebracht; 2) das zweite Princip ist, dass jedes Hervorgebrachte einen Hervorbringer hat. Aus diesen zwei Principien geht mit Wahrheit hervor, dass das Existirende ein Agens hat, das es hervorbringt. Für diesen Punct gibt es zahlreiche Beweise nach der Zahl der hervorgebrachten Wesen. Daher ist es für den, der nach der wahren Erkenntniss Gottes strebt, nothwendig, die Wesenheiten der Dinge zu kennen, damit er von der wirklichen wundervollen Hervorbringung bei allen existirenden Wesen Einsicht erlange; denn wer nicht das eigentliche Wesen der Dinge erkennt, erkennt nicht das eigentliche Wesen der wundervollen Hervorbringung. Hierauf deuten die Worte des Qorans Sur. VII, 184: haben sie nicht auf die Herrlichkeit der Himmel und der Erde geschaut, und was für Dinge Gott geschaffen hat? Eben so, um so eifriger Jemand der Idee der Weisheit in jedem Existens nachgeht, das heisst, der Kenntniss der Ursache, um derentwillen es geschaffen worden ist, und dem Zwecke, der damit erreicht werden wollte, um so vollkommener wird seine Einsicht von dem Beweis der Fürsorge. Diese beiden Beweisführungen sind die religiösen Beweisführungen. Dass die Verse des Qoran, die auf die zur Existenz des Schöpfers hin-

1) الانسان (الانسان) statt البدن Cod.; siehe die Vorrede.
2) بالحملة Druckfehler statt بالجملة.
3) Statt جميع فطر ist wohl zu lesen فطر جميع.

führenden Beweise aufmerksam machen [1], sich auf diese beiden Gattungen beschränken, ist für Jeden, der die betreffenden Verse einer genauen Betrachtung unterwirft, klar. Wenn man nämlich diese Verse untersucht, so findet man, dass sie dreifach sind, entweder Verse, die eine Hinweisung auf den Beweis der Fürsorge enthalten, oder Verse, die auf den Beweis der wundervollen Hervorbringung hinausgehen, oder Verse, die beide Beweisführungen vereinigen. Zu der ersten Art gehören unter andern Sur. LXXVIII, 6, 7: haben wir nicht die Erde zum Lager und die Berge zu Pflöcken gemacht [2] bis zu den Worten: und dicht bebuschte Gärten; ferner Sur. XXV, 62: Gesegnet ist Gott, der in den Himmel Burgen (die Zeichen des Zodiacus) und eine Leuchte und einen glänzenden Mond gesetzt hat; ferner Sur. LXXX, 24: So sehe denn der Mensch auf seine Speise etc. [3] Solcher
[45] Stellen gibt es viele. Zur zweiten Art von Versen, die bloss den Beweis der wundervollen Hervorbringung enthalten, gehört Sur. LXXXVI, 6: So sehe denn der Mensch, woraus er geschaffen ist: er ist geschaffen aus flüssigem Wasser, ferner Sur. LXXXVIII, 17: Sehen sie denn nicht auf die Kamele, wie sie geschaffen worden sind? etc. Ferner Sur. XXII, 72: Es ist für euch ein Gleichniss geprägt worden. So horchet denn auf dasselbe! Traun, diejenigen Wesen, die ihr mit Ausschluss des wahren Gottes anruft, werden keine Mücke schaffen, selbst wenn sie sich dazu vereinigen würden. Dazu gehört Sur. VI, 79, wo die Worte Abrahams angeführt werden: Traun, ich wendete mein Angesicht zu demjenigen, der die Himmel und die Erde geschaffen, und so noch unzählige Stellen. Die Verse der dritten Art, welche die beiden Beweise zugleich enthalten, sind ebenfalls zahlreich, ja sogar die meisten, z. B. Sur. II, 19, 20: O ihr Menschen, betet euern Herrn an, der euch und die vor euch waren, geschaffen hat bis zu den Worten: So gebet denn dem Allâh keine Rivalen, indem ihr Belehrung empfangen habt. Die ersten Worte machen auf den Beweis der wundervollen Hervorbringung aufmerksam, die folgenden aber: der die Erde zum Teppich und den Himmel zum Zelte gemacht hat, gehören zum Beweise der Fürsorge. Eben so Sur. XXXVI, 33: Ein Zeichen für euch ist die abgestorbene Erde, die wir belebten, und aus der wir Körner her-

1) المنبّية ist von mir statt المفهمة der Handschrift in den Text gesetzt worden; dieses Wort gäbe allerdings einen Sinn; es wird aber nicht mit على construirt.

2) Die nicht citirten Worte lauten so: und euch als Paare geschaffen, und euern Schlaf tief gemacht, die Nacht euch als Hülle, und den Tag als Zeit, um den Lebensunterhalt zu erwerben, gegeben, haben wir nicht über euch sieben starke Himmel gebaut, eine brennende Lampe hineingesetzt, von den Regen schwangern Wolken strömendes Wasser herabgesendet, um dadurch Getreide und Pflanzen hervorzubringen.

3) Die Stelle lautet vollständig: wir haben Wasser ausgegossen, die Erde gespaltet, und Körner wachsen lassen, und Trauben und Lucerne, Oliven und Dattelpalmen, baumreiche Gärten, Obst und Weide, als Genuss für euch und euere Hausthiere.

vorbrachten, von denen ihr esset. Ferner: Sur. III, 188: Diejenigen, welche über die Schöpfung der Himmel und der Erde nachdenken, und sagen: O unser Herr, nicht als Tand hast du dieses geschaffen, Lob sei dir! So schütze uns denn vor der Strafe des Feuers! In den meisten betreffenden Stellen finden sich die beiden Arten der Beweisführung. Und diese Methode ist der gerade Weg, von dem aus Gott die Menschen zur Kenntniss seines Daseins berufen, und sie hierauf, vermöge dessen, was er in ihre Natur von Erfassung dieser Idee legte, aufmerksam gemacht hat. Auf diese ursprüngliche Anlage, die in die Natur der Menschen gelegt[1] ist, geht die Andeutung, die sich Sur. VII, 171 findet: Als[2] dein Herr von den Kindern Adams aus ihren Rücken ihre Nachkommenschaft herausnahm[3] bis zu den Worten: sprachen sie: Ja freilich, wir bezeugen es. Daher möchte es für den, dessen Streben nach dem Gehorsam gegen Gott in dem Glauben an ihn und nach der Befolgung[4] der Gebote seiner Gesandten geht, nothwendig sein, diesen Weg einzuschlagen, damit er zu der Zahl der Wissenden gehöre, die für die höchste Herrschaft Gottes Zeugniss ablegen, in Verbindung mit dem Zeugniss, das er selbst und seine Engel ablegen, wie es im Qoran heisst, Sur. III, 16: Gott hat bezeugt, dass kein Gott ausser ihm ist, und eben so seine Engel und [16]
die mit Wissen Begabten, aufrechthaltend die Gerechtigkeit[5]. Es ist kein Gott ausser er, der Mächtige, der Weise. Zu den[6] Hinweisungen der existirenden Wesen, von diesen beiden Gesichtspunkten auf ihn, gehören die im Qoran erwähnten Hymnen, Sur. XVII, 46: Es gibt kein Ding, das ihm nicht Hymnen singt, aber sie verstehen ihre Hymnen nicht. Aus diesen Hinweisungen ist klar geworden, dass der Beweis für die Existenz des Schöpfers sich auf diese zwei Gattungen beschränkt, auf den Beweis der Fürsorge und den Beweis der wundervollen Hervorbringung, und es ist klar geworden, dass diese beiden Methoden selbst die Methode der Auserwählten (nämlich der Gelehrten) und die Methode der grossen Menge ausmachen. Der Unterschied der beiden Kenntnisse ist blos ein Gradunterschied[7], nämlich, die grosse Masse beschränkt sich in der Kenntniss der Fürsorge und der Hervorbringung auf das, was durch die ursprüngliche Kenntniss, die auf das sinnliche Wissen gegründet ist, erfasst wird, während die Gelehrten zu dem, was von diesen Dingen durch die Sinne wahrgenommen wird, noch das hinzufügen, was durch die Demonstration erfasst wird, nämlich von Fürsorge und Hervorbringung, so dass einer der Gelehrten sagen konnte: Was die Gelehrten von der Kenntniss der Glieder des Menschen

1) المعروزة Cod. 2) اذا Druckfehler statt اذ.

3) Vollständig lautet der Text: und von ihnen das Zeugniss, das sie verbindlich machte, forderte: (mit den Worten) bin ich nicht euer Herr? Dieses ist das berühmte عهد الست. 4) امثال Cod. 5) Diese Zustandsbestimmung bezieht sich nach Beidäwi auf Gott. 6) Statt ومن hat der Cod. bloss و.

7) Statt تفصيل (Détail) möchte ich تفضيل (Bevorzugung) lesen.

und der Thiere kennen, begreift nahe an so und so viel tausend Nützlichkeiten. Da dieses sich so verhält, so ist diese Methode die religiöse und natürliche Methode, und die, welche die Propheten gebracht und die heiligen Bücher geoffenbart haben. Die Gelehrten haben in diesen beiden Beweisführungen vor der grossen Menge nicht bloss den Vorzug von Seite der Anzahl der Objecte, sondern auch durch die Vertiefung in der Kenntniss jedes einzelnen Objectes selbst. In der Speculation über die existirenden Wesen verhält sich die grosse Masse, wie in der Betrachtung der Kunstwerke, von deren Kunst sie kein Wissen hat: denn sie weiss von ihnen bloss, dass sie Kunstwerke sind, und dass für sie ein Künstler vorhanden ist. Der Gelehrte verhält sich hiebei wie ein Mann, der über Kunstwerke Betrachtungen anstellt, und Kenntniss von einem Theil der Kunst besitzt und die Art der Weisheit, die in ihnen liegt, zu beurtheilen versteht; natürlich hat ein solcher ein grösseres Wissen von dem Künstler, insofern er Künstler ist, als jener, der von ihnen bloss weiss, dass sie Kunstwerke sind. Die Materialisten, welche[1]
[17] den Schöpfer läugnen, sind gleich der Person, welche anerkennt, dass jenes Kunstwerke sind, aber, was er daran von Kunst sieht[2], dem Zufall zuschreibt, und als etwas ansieht, das von selbst entsteht.

---

1) الدين Cod. 2) ١ر Cod.

Einheit Gottes.

Wenn man sagt: Wenn diese Methode die religiöse Methode zur Kenntniss [1] der Existenz des Schöpfers ist, was ist ferner die religiöse Methode seiner Einheit, nämlich der Kenntniss, dass es keinen Gott ausser ihn gibt; denn diese Negation ist eine Idee, die zu der Affirmation, die [2] in diesem Satze enthalten ist, hinzutritt, und die in dem vorhergehenden Abschnitt behandelt wurde, und was wird nun mit dieser Negation festgestellt? so antworten wir: Was die Negirung der Gottheit für andere Wesen betrifft, so ist hiebei die religiöse Methode diejenige [3], welche durch sichere Texte des Qorans [4] ausgedrückt ist und zwar in drei Versen: 1) Sur. XXI, 22: wenn in ihnen (Himmel und Erde) mehrere Götter wären, so gingen sie beide zu Grunde; 2) Sur. XXIII, 93: Gott hat sich keinen Sohn beigelegt, und kein Gott war neben ihm; in diesem Falle würde jeder einzelne Gott das fortnehmen, was er geschaffen hat, und einer würde sich gegen den andern erheben; ferne sei das von dem Hochgelobten, was sie von ihm aussagen; 3) Sur. XVII, 44: Sprich, wenn andere Götter neben ihm wären, wie ihr saget, dann würden sie einen Weg suchen zu dem Besitzer des Thrones. Was den ersten Vers betrifft, so ist seine Hinweisung in den menschlichen Geistern von Natur eingeprägt; es ist nämlich selbstverständlich, dass durch Regierung zweier Könige, wovon einer handelt wie der andere, ein Staat nicht bestehen kann, denn es geht von zwei Agenten derselben Art nicht eine einzige Action aus, und es folgt mit Nothwendigkeit, dass, wenn sie zugleich handeln, der eine Staat zu Grunde geht: es müsste denn sein, dass der eine handelt und der andere verhindert, in welchem Falle sie sich gegenseitig annihiliren würden. Ein solches ist aber in der Qualität der Götter unstatthaft [5]. Wenn zwei Actionen derselben Gattung in einem Subject sich vereinigen, verfällt das Subject mit Nothwendigkeit dem Verderben. Dieses [6] ist der Sinn des Verses: wenn mehrere Götter mit Ausschluss des wahren Gottes in ihnen beiden wären, so würden sie beide verderben. Was die Worte betrifft: denn so würde Jeder das, was er geschaffen hat, fortnehmen, so widerlegen sie die Behauptung derer, die viele Götter mit verschiedenen [48]

---

1) معرفة am Rande. 2) الذى ist zu lesen; das ʾâjid in تضمّنت (statt تضمّنته) ist, wie häufig, ausgelassen. 3) Vor الطريق ist هى einzuschalten; siehe die Vorrede.

4) الله تعالى (تعلى) am Rande. 5) ذلك منتف höchst undeutlich.

6) هذا ist von mir in den Text gesetzt.

Actionen annehmen. Denn bei Göttern mit verschiedenen Actionen, von denen einer dem andern nicht gehorcht, ist es nothwendig, dass von ihnen nicht ein einziges Existens herkommen kann; und da die Welt eine einzige ist, so kann sie nicht von vielen[1] Göttern mit verschiedenen Actionen herstammen. Was die Worte betrifft: Sprich, wenn neben ihm andere Götter existirten, wie ihr saget, dann würden sie einen Weg zu dem Besitzer des Thrones suchen, so besagen sie dasselbe, wie der erste Vers; nämlich, sie enthalten einen Beweis der Unmöglichkeit zweier Götter, deren Action dieselbe ist. Der Sinn dieses Verses ist: wenn in Himmel und Erde mehrere Götter mit der Macht die Welt hervorzubringen und zu schaffen, mit Ausschluss des existirenden Gottes, wären, so dass einer zu der Welt wie der Schöpfer derselben sich verhielte, so müsste er mit diesem auf dem Thron sich befinden, und es gäbe zwei ähnliche Wesen, die den nämlichen Bezug auf denselben Ort hätten. Zwei ähnliche Wesen haben aber nicht den nämlichen Bezug auf den nämlichen Ort, denn wenn der Bezug identisch ist, so ist auch der Bezogene identisch, d. h. die beiden kommen in dem Bezug auf den nämlichen Ort nicht zusammen, wie sie sich auch nicht auf demselben niederlassen, wenn es ihre Sache ist, durch den Ort zu bestehen, wenn auch das Verhältniss Gottes zu dem Thron das Gegentheil dieses Bezuges ist: nämlich der Thron besteht durch ihn, nicht er durch den Thron. Desswegen heisst es im Qoran Sur. II, 256: Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde und nicht beschwert ihn ihre Erhaltung. Diess ist der Beweis für die Kenntniss der Einheit Gottes, der sowohl in der Natur als in der Religion seine Begründung findet. Bei ihm ist der Unterschied zwischen den Wissenden und der grossen Menge der, dass die Gelehrten von der Hervorbringung der Welt und der einzelnen Theile, die sich so gegenseitig bedingen, wie die Theile eines einzigen Körpers, eine ausgebreitetere Kenntniss besitzen, als die grosse Menge. Darauf[2] deutet die Stelle des Qorans am Ende des vorher citirten Verses, Sur. XVII, 47: Hochgelobt ist er und weit erhaben über das, was sie sagen[3]; ihm singen Hymnen die sieben Himmel und die Erde, und jedes Wesen, das in ihnen ist; es gibt keines, das ihn nicht lobpreist, aber sie verstehen diese Lobpreisung nicht; traun, er ist milde, barmherzig. Was den künstlichen Beweis betrifft, den die Aš'arier aus dieser Qoranstelle zu ent-
[49] wickeln suchten, und den sie den Beweis der Ausschliessung nennen, so folgt er weder der Art der natürlichen noch religiösen Beweise; das erste nicht, weil, was sie sagen, keine Demonstration ist, das zweite nicht, weil die grosse Menge ihre Rede hierüber nicht verstehen kann, geschweige, dass sie ihr Befriedigung gewährt. Nämlich sie sagen: Wenn es selbst im höchsten Fall zwei Götter gebe, so wäre es möglich, dass sie verschiedener Ansicht wären, und wenn dieses ist, so würde es nur einen von drei Fällen

---

1) كثيرة nach آلهة einzuschalten; siehe die Vorrede.

2) لهذا المعنى am Rande. 3) Im Qorân heisst es تقولون „was ihr saget".

(keinen vierten) geben: 1) entweder der Wille von beiden zugleich wird ausgeführt, 2) oder der Wille keines von beiden, 3) oder der Wille des einen wird ausgeführt, der Wille des andern nicht. Der zweite Fall ist unmöglich, weil dann die Welt weder existirend noch nicht seiend wäre; der erste wäre unmöglich, weil dann die Welt sowohl existirend als nicht seiend wäre; es bliebe also bloss der dritte Fall übrig, dass der Wille des einen ausgeführt, der des andern aufgehoben würde; der, dessen Wille aufgehoben würde, wäre kraftlos, und ein kraftloses Wesen ist kein Gott. Die Art der Schwäche[1] dieses Beweises liegt darin, dass es dem Verstande nach zulässig ist, gemäss der Analogie von zwei Wollenden in der sinnlichen Welt, dass, wie sie auseinandergehen, auch übereinstimmen können, und diess ist für Götter passender als der Widerstreit. Wenn sie in der Hervorbringung der Welt übereinstimmen, so befinden sie sich in der Lage zweier Künstler[2], die zusammen das Kunstwerk hervorbringen. Dann muss man sagen, dass ihre beiden Actionen[3], auch wenn sie übereinstimmen, sich gegenseitig unterstützen in der Wirkung auf einen Punkt; es müsste denn Jemand sagen: Vielleicht[4] thut der eine einen Theil und der andere einen andern Theil; vielleicht arbeiten beide abwechselnd. Aber diese Aufwerfung von Zweifeln passt nicht für die grosse Menge, und man muss den Dialektikern, die diese Zweifel hierüber vorbringen, antworten, indem man sagt: Der, welcher einen Theil hervorbringen kann, kann auch das Ganze hervorbringen; und die Sache geht auf die Allmacht von beiden hinaus. Mögen sie übereinstimmen oder zwiespältig sein, wie immer es sei, so muss die Wirkung sich gegenseitig unterstützen. Die Abwechselung ist eine Herabsetzung für beide. Aber wenn es zwei Götter gäbe, so wäre das Wahrscheinlichste, dass die Welt eine zweifache wäre. Da aber die Welt eine einheitliche ist, so wird auch das Agens[5] einheitlich sein; denn eine einheitliche Action kommt bloss von einem einzigen Agens. Dann[6] ist es [50] nothwendig, jene Stelle des Qoran: der eine würde sich gegen den andern erheben, nicht bloss von Seite des Widerstreites der Actionen, sondern auch von Seite ihrer Uebereinstimmung, zu verstehen. Denn die übereinstimmenden Handlungen unterstützen sich gegenseitig in der Wirkung auf einen einzigen Punkt, wie die widerstreitenden. Diess ist der Unterschied zwischen dem, wie wir den Qoransvers auffassen und dem, was die Scholastiker darunter verstehen; wenn auch in den Worten des Abulma'âli eine Hinweisung auf das, was wir sagen, liegt. Dass der Beweis, den die Scholastiker von dem Verse verstehen, nicht der Beweis ist, den[7] der Vers enthält, zeigt der Umstand, dass die Unmöglichkeit, wozu ihr Beweis führt, eine andere ist, als die Unmög-

1) الصعف Cod. 2) الصانعين Cod. Der Artikel ist unstatthaft.

3) افعالهم Cod. 4) تلعل Cod. 5) تالفاعل Cod.

6) Es ist فاذا zu punktiren. 7) Mit der Handschrift تضمنته zu lesen,

lichkeit, wozu der in dem Qoransverse enthaltene Beweis führt. Nämlich[1], die Unmöglichkeit, die aus ihrem Beweis, den sie für den im Verse liegenden Beweis ausgeben, folgt, ist mehr als eine Unmöglichkeit, da sie die Sache in drei Theile theilen, während im Verse keine Theilung liegt. Den Beweis[2] den sie anwenden, heisst bei den Logikern Syllogismus hypotheticus disjunctivus (in ihrer Logik nennen sie ihn den Beweis der Prüfung und der Theilung[3]), während der Beweis, der in dem Qoransverse liegt, Syllogismus hypotheticus conjunctivus in der Logik heisst, und verschieden von dem disjunctivus ist. Wer nur die geringste Kenntniss in dieser Kunst besitzt, kennt genau den Unterschied dieser zwei Beweisführungen. Ferner die Unmöglichkeit, zu denen ihr Beweis führt, sind verschieden von derjenigen, zu welcher der Beweis im Qoran führt; nämlich die Unmöglichkeit, zu der ihr Beweis führt, ist die, dass entweder die Welt nicht existirend und nicht nicht seiend wäre, oder dass sie existirend und nicht seiend[4] wäre, oder endlich, dass der eine Gott kraftlos und besiegt wäre; diess sind aber ewig dauernde Unmöglichkeiten, und mehr als eine einzige. Die Unmöglichkeit aber, die aus dem Qorân hervorgeht, ist keine ewig dauernde, sondern eine auf eine bestimmte Zeit beschränkte, nämlich, dass die Welt in der Zeit ihrer Existenz verdorben wäre Es ist, als ob gesagt wäre: wenn in Himmel und Erde mehrere Götter wären, mit Ausschluss des wahren Gottes, dann würde die Welt jetzt verdorben sein: dann macht man die Exception, indem man sagt: Nun ist sie aber nicht verdorben, also ist es nothwendig,
[51] dass es nur einen einzigen Gott gibt.

Aus dieser Abhandlung wurden die Methoden ersichtlich, durch welche das religiöse Gesetz die Menschen zur Bekennung der Existenz des Schöpfers und zur Negation der Gottheit für jedes andere Wesen beruft. Dieses sind die zwei Ideen, welche der Spruch[5] des Einheitsbekenntnisses enthält: Es ist kein Gott ausser Allâh Wer diesen Spruch betrachtet und die beiden darin enthaltenen Ideen nach der von uns beschriebenen Methode für wahr erklärt, der ist der wirkliche Moslim, dessen Glauben der islamische Glauben ist; wessen Glauben nicht auf diese Beweise gegründet ist, wenn er auch jenen Spruch für wahr bekennt, der ist gegenüber dem wirklichen Moslim nur ein Moslim dem Namen nach.

---

1) Nach ذلك hat die Handschrift noch ان (انّ); ganz gut. 2) فبدليلهم Cod.

3) Eigentlich werden السَّبْر und التقسيم für die nämliche logische Operation gebraucht, Ta'rifât von Djordjâni, pag. ١٢١ im ersten Artikel, كلاهما واحد und Kaschschâfu içtilâhâti 'lolûm pag ٩٩١ ويقال له السبر التقسيم —.

4) و . . لا معدوما Nach dem و ist im Codex eine Rasur, und darüber صح

5) كملة Cod.

Drittes Capitel.

Eigenschaften Gottes.

Die Eigenschaften, welche der Qoran ausdrücklich zur[1] Qualifikation des Schöpfers, Hervorbringers der Welt anführt, sind die Eigenschaften der Vollkommenheit, die im Menschen vorhanden sind, nämlich sieben: das Wissen, das Leben, die Macht, der Wille, das Hören, das Sehen, die Rede.

Was das Wissen betrifft, so hat der Qoran durch die Stelle Sur. LXVII, 14 in der Form des Beweises darauf aufmerksam gemacht. Sollte der nicht wissen, der geschaffen hat? Er der Scharfsehende, Kundige. Die Art des Beweises besteht darin, dass das Erschaffene vermöge der Ordnung, die in seinen Theilen sich vorfindet, nämlich dass einer wegen des andern da ist, und vermöge[2] der Uebereinstimmung von ihnen allen für den durch dieses Erschaffene bezweckten Nutzen, darauf hinweist, dass es nicht von einem Hervorbringer, der bloss Natur ist, herkomme, sondern von einem Schöpfer, der das, was auf den Zweck geht, in Rücksicht auf den Zweck angeordnet hat; und es also nothwendig ist, dass er ein Wissen davon habe. Ein Bild davon ist, dass der Mensch, wenn er seinen Blick auf das Haus richtet und wahrnimmt, dass der Grund nur wegen der Wand gelegt ist, und die Wand wegen des Daches, klar einsieht, dass das Haus nur von Jemand herkommt, der der architectonischen Kunst kundig[3] ist. · Diese Eigenschaft ist allerdings eine ewige, da es nicht zulässig ist, Gott damit nur für irgend eine Zeit zu qualificiren; aber es ist nicht nothwendig, dass man hiebei zu sehr in die Tiefe gehe, und, gleich wie die Scholastiker, sage: er wisse das Hervorgebrachte zur Zeit seiner Hervorbringung mit einem ewigen Wissen: denn[4] daraus würde [52] folgen, dass das Wissen von dem Hervorgebrachten zur Zeit seines Nichtseins und zur Zeit seiner Existenz ein einziges Wissen sei; diess wäre aber unbegreiflich, da das Wissen dem Existens folgen muss; und da das Existens bald actu, bald potentiâ vorhanden ist, so muss auch das Wissen von beiden verschieden sein, da es zur Zeit seiner potentiellen Existenz ein Anderes ist, als zur Zeit seiner actuellen Existenz. Das ist etwas, was die Religion nicht ausdrücklich ausspricht, sondern das gerade Gegentheil, nämlich dass Gott

---

1) يوصف Cod unentschieden, ob der erste Buchstabe ب oder ل ist; obwohl ل ohne Zweifel richtiger ist, scheint der Zug doch eher auf ب zu deuten.

2) جهة am Rande; der Text hat اجل.

3) عالم am Rande; der Text hat فاعل.

4) Sicher ist فانه zu lesen.

die hervorgebrachten Dinge zur Zeit ihres Entstehens weiss. So heisst es im Qoran Sur. VI, 59: Nicht fällt irgend ein Blatt, ohne dass er es weiss, und kein Korn in die Dunkelheit der Erde, und keine frische oder trockene Frucht, ausser dass es in einer deutlichen Schrift eingetragen wird. Und es muss in der Religion gesetzt werden, dass er von der Sache, bevor sie ist, weiss, dass sie sein wird, und[1] von der Sache, wenn sie ist, dass sie geworden ist, und von dem, was untergegangen ist, zur Zeit seines Unterganges[2], dass es untergegangen ist. Dieses ist das, was die Principien der Religion fordern; und es verhält sich so nur desswegen, weil die grosse Menge von dem Wissenden im Sinnlichwahrnehmbaren nur diesen Gedanken versteht, und weil die Scholastiker keine Demonstration haben, woraus hervorginge, dass er eine andere Eigenschaft, als diese, habe: sie müssten denn sagen, dass das Wissen, das sich mit der Veränderung der existirenden Dinge verändere, hervorgebracht ist; aber in dem Schöpfer[3] besteht nichts Hervorgebrachtes, denn nach ihrer Ansicht ist das, was von hervorgebrachten Dingen nicht ablösbar ist, selbst hervorgebracht. Wir haben aber die Falschheit dieser Prämisse bereits klar gemacht. Dann[4] ist aber nothwendig, dass dieses Grundprincip, wie es vorgebracht ist, fest gehalten werde, und man darf nicht sagen, dass Gott das Entstehen der hervorgebrachten Dinge und das Verderben der dem Verderben unterworfenen weder mit einem hervorgebrachten noch mit einem ewigen Wissen weiss. Denn diese Ansicht ist eine Neuerung im Islâm; und dein Herr ist nicht vergesslich (Sur. XIX, 65).

Die Eigenschaft des Lebens kommt offenbar von der Eigenschaft des Wissens her: nämlich es ist offenbar in der sinnlichen Welt das Leben eine nothwendige Bedingung des Wissens, und bei einer nothwendigen Bedingung darf man das Urtheil von der sinnlichen Welt auf die übersinnliche übertragen[5]. Und hierin haben sie Recht.

Die Qualifikation Gottes mit der Eigenschaft des Willens erhellt daraus, dass es eine nothwendige Bedingung des Hervorgehens einer Sache von einem wissenden Agens
[53] ist, dass dieses die Sache will; ebenso ist es nothwendige Bedingung, dass es die Macht dazu hat. Drückt man sich aber so aus, dass Gott die hervorgebrachten Dinge durch einen ewigen Willen will, so ist es eine Neuerung, und etwas, das die Gelehrten nicht begreifen und wobei die grosse Menge keine Befriedigung findet, nämlich diejenigen von ihr, die bis zur Stufe[6] der Dialectik vorgeschritten sind: sondern man muss sagen, dass er das Werden der Sache will, zur Zeit ihres Werdens, und nicht will zur Zeit ihres Nichtwerdens. So heisst es im Qoran, Sur. XVI, 42: Unsere Rede zu einer Sache,

---

1) Das و fehlt in der Handschrift.

2) Die Handschrift hat تلافه; dieses ist sicherlich keine classische Form; möglich aber ist es, dass sie im vulgären Gebrauch war; wenigstens kommt תלאף bei Maimonides vor. Guide des égarés t. I pag. קא vers. vorletzte Zeile, II pag. גן rect. letzte Zeile, III pag. יא vers. Z. 12.

3) البارئ zu lesen. 4) غاذًا zu lesen. 5) يثقل Cod. 6) رتبته Cod.

wenn wir sie wollen, ist nur, dass wir zu ihr sagen: Sei und sie ist. Denn die Leute der grossen Menge haben nichts, was sie zwingt zu sagen, dass Gott die hervorgebrachten Dinge mit einem ewigen Willen will, es müsste denn die Einbildung der Scholatiker sein, dass das, wodurch die hervorgebrachten Dinge bestehen, hervorgebracht sei.

Wenn man frägt: von wo steht die Eigenschaft der Rede fest? so antworten wir: Sie steht für Gott fest, wegen des Bestehens der Eigenschaften des Wissens und der Macht der wundervollen Hervorbringung in ihm. Denn die Rede ist nichts mehr[1], als dass der Redende eine Action ausübt[2], wodurch er den Angeredeten auf das Wissen hinweist, das in seiner Seele ist, oder wodurch der Angeredete in die Lage kommt, dass ihm jenes Wissen, das in seiner Seele ist, enthüllt wird. Diese Action ist eine der Actionen des Hervorbringers. Und da das Geschaffene, das kein eigentlicher Hervorbringer ist, nämlich der Mensch, diese Action ausüben kann, insoferne er Wissen und Macht hat, um wie viel mehr[3] muss diess bei dem eigentlichen Hervorbringer der Fall sein? Diese Action hat in der sinnlichen Welt noch eine andere Bedingung, nämlich dass sie durch ein Mittel Statt finde, und dieses ist das Wort. Wenn diess sich so verhält, so muss diese Action von Seite Gottes in der Seele desjenigen seiner Diener, den er auserkoren hat, durch irgend ein Mittel Statt finden; nur ist es nicht nothwendig, dass es ein nothwendig von ihm geschaffenes[4] Wort sei, nein, sondern es kann geschehen vermittelst eines Engels, oder es kann eine Offenbarung sein, das heisst ohne Vermittlung eines Wortes, das er zu schaffen hätte, sondern er übt irgend eine Action auf den Hörenden aus, wodurch[5] diesem jene Idee enthüllt wird; oder es kann endlich vermittelst eines Wortes geschehen, das Gott in dem Gehör dessen, den er durch seine Rede[6] begnadigt, schafft. Auf diese[7] drei Arten wird in der Stelle des Qorâns Sur. LII, 50 hingewiesen: Für einen Menschen passt es sich nicht, dass Gott mit ihm rede, ausser durch eine Offenbarung, oder hinter einem Vorhang, oder dass er einen Boten schickt, der ihm mit seiner Ermächtigung mittheilt, was er will. Die Offenbarung ist das Eintreten jener Idee in die Seele dessen, dem die Offenbarung zu Theil wird, ohne Vermittlung eines Wortes, das Gott schafft, sondern durch die Enthüllung[8] jener Idee für ihn durch eine Action, welche Gott in [51] der Seele des Angeredeten ausübt; wie es im Qorân heisst, Sur. LIII, 9: Er befand sich zwei Bogen weiter entfernt oder noch näher, und Gott offenbarte seinem Knechte, was er offenbarte. Der Ausdruck: hinter einem Vorhang bedeutet die Rede, welche vermittelst von Worten geschieht, welche Gott in der Seele des durch seine Rede Begnadigten schafft: und dieses ist eine eigentliche Rede, wie sie

---

1) شيا am Rande. 2) يعقل Cod. 3) بالحرى zu lesen.
4) محلوقا Cod. 5) به ذلك am Rande; der Text hat بذلك.
6) بكلامه Cod. 7) هذا Cod. 8) فانكشاف Cod.

Gott durch seine specielle Gnade dem Mose hat zu Theil werden lassen. Daher heisst es im Qorân Sur. IV, 162: Gott sprach mit Mûsâ wirklich. Der Ausdruck »oder er schickt einen Boten« zeigt den dritten Fall an, wo die Rede Gottes durch Vermittlung eines Engels Statt findet. Zu der Rede Gottes mag wohl auch dasjenige gehören, was er in die Seelen der Gelehrten, welche die Erben der Propheten sind, vermittelst der Demonstrationen wirft. Auf diese[1] Weise steht bei den[2] Gelehrten fest, dass der Qorân die Rede Gottes ist. Und so wird dir klar, dass der Qorân, welcher die Rede Gottes ist, ewig ist, während der Ausdruck, der auf sie hinweist, von ihm geschaffen ist, nicht von einem Menschen. Dadurch unterscheidet sich der Ausdruck des Qorâns von den Ausdrücken, die sonst gebraucht werden, denn diese sind eine Action[3], die wir, mit Ermächtigung Gottes, wirken, während die Ausdrücke des Qorâns von Gott geschaffen sind. Wer dieses nicht in dieser Weise versteht, versteht nicht den Sachverhalt, und versteht[4] nicht, wie man vom Qorân sagen kann, er sei die Rede Gottes Die einzelnen Buchstaben oder Wörter, die im Qorân stehen, sind allerdings unser Werk mit Ermächtigung Gottes, und man darf sie nur mit Ehrfurcht ansehen. Denn sie weisen auf den Ausdruck hin, der von Gott geschaffen ist, und auf die Idee, welche nicht geschaffen ist. Wer auf den Ausdruck mit Ausschluss der Idee sieht, das heisst, wer nicht unterscheidet, sagt, dass der Qorân geschaffen ist; wer aber auf die Idee sieht, auf welche der Ausdruck hinweist, sagt, dass der Qorân nicht geschaffen ist. Die Wahrheit liegt aber in der Vereinigung beider Ansichten. Die Aʿscharîja haben negirt, dass der Redende die Rede hervorbringt, denn sie bilden sich ein, dass, wenn sie dieses Princip zugeben, sie mit Consequenz anerkennen müssten, dass Gott seine Rede hervorbringt, und nachdem sie die Meinung gefasst haben, dass der Redende derjenige sei, der die Rede durch sein Wesen ausspricht, glauben sie, dass es consequent für sie von diesen zwei Principien aus sein würde, dass Gott seine Rede durch sein Wesen hervorbringe, so dass sein Wesen das Subject für hervorgebrachte Dinge wäre. Sie sagen also, dass der
[55] Redende die Rede nicht hervorbringe, sondern, dass diese eine für sein Wesen ewige Eigenschaft sei, wie das Wissen und andere[5] Eigenschaften. Dieses ist nun zwar für die Rede der Seele richtig, nicht aber für die Rede, welche auf das, was in der Seele ist, hinweist, nämlich für den Ausdruck. Die Moʿtazila, indem sie meinen, dass die Rede das sei, was der Redende hervorbringt, sagen, dass die Rede bloss der Ausdruck sei; und desswegen behaupten diese, dass der Qorân geschaffen sei. Bei diesen gilt für den Ausdruck, insoferne er Action ist, nicht die Bedingung, dass er durch das Agens bestehe, während die Aʿscharîja daran festhalten, dass es bei ihm Bedingung ist, dass er durch den Redenden bestehe. Diess ist in der sinnlichen Welt allerdings für die beiden Arten von Reden richtig, nämlich für die Rede der Seele und den Ausdruck, der auf sie hinweist. Aber beim Schöpfer besteht die Rede der Seele durch ihn; das, was auf sie

---

1) وبهذه Cod. 2) عل Druckfehler statt عند. 3) معل Cod.
4) ولا فهم siehe Vorrede. 5) عير Druckfehler statt غير.

hinweist, besteht nicht durch ihn. Nachdem die A'scharîja zur Bedingung gesetzt haben, dass die Rede absolut in dem Redenden bestehe, so läugnen sie, dass der Redende die Rede absolut hervorbringe. Die Mo'tazila[1] aber, nachdem sie zur Bedingung gesetzt haben, dass der Redende absolut die Rede hervorbringe, läugnen die Rede der Seele. In der Behauptung jeder der beiden Schulen ist ein Theil der Wahrheit und ein Theil des Irrthums, wie dir aus unserer Auseinandersetzung klar geworden ist.

Die beiden[2] Eigenschaften des Hörens und Sehens legt[3] das Religionsgesetz Gott bei, weil sie speciell auf Ideen, die man an existirenden Wesen wahrnimmt, und die der Verstand nicht wahrnimmt, sich beziehen. Da es Bedingung für den Hervorbringer ist, alles, was in dem Hervorgebrachten ist, wahrzunehmen, so muss er diese beiden Apperceptionen besitzen, und er muss sowohl die Objecte der Wahrnehmung des Sehens als die des Hörens wissen, da sie von ihm gemacht sind. Darauf, dass diese Eigenschaften alle beim Schöpfer existiren, macht das Religionsbuch aufmerksam, indem es das Wissen ihm zuschreibt und überhaupt das, worauf der Name Gottes und des Herren hindeutet, fordert, dass er alle Objecte der Wahrnehmung wahrnehme; denn es wäre blosser Tand, dass der Mensch ein Wesen verehre, das nicht wahrnimmt, dass er es verehrt. So heisst es im Qorân Sur. XIX, 43: O mein Vater, warum betest du etwas an, was nicht hört und nicht sieht und dir in Nichts helfen[4] kann. Ferner Sur. XXI, 67: Wollt ihr mit Ausschluss des Allâh etwas anbeten[5], das euch nicht nützt und nicht schadet? [56]

Diess ist die Zahl der Eigenschaften, die Gott beigelegt werden und nach denen er benannt wird[6], wie sie in den heiligen Texten vorkommen, als der grossen Menge[7] mitzutheilen, und keine andern.

Ueber dieses Kapitel haben sich Neuerungen erhoben, wie die Frage, ob diese Eigenschaften das Wesen ausmachen oder ob sie eine zu dem Wesen hinzukommende Idee sind, das heisst, ob sie persönliche oder ideelle Eigenschaften sind; ich meine unter persönlichen solche, womit das Wesen für sich selbst qualificirt wird, nicht wegen einer Idee, die in ihm besteht, und zu ihm hinzukommt, wie z. B. einzig, ewig; ideelle hingegen, womit das Wesen wegen einer in ihm[8] bestehenden Idee qualificirt wird. Denn die A'scharîja behaupten, dass diese Eigenschaften ideelle sind, d. i. Eigenschaften, die zu dem Wesen hinzukommen. So sagen sie: Gott weiss durch ein Wissen, das zu seinem Wesen hinzukommt, und lebt durch ein Leben, das zu seinem Wesen hinzukommt, wie diess der Fall in der sinnlichen Welt ist. Hiernach würde aus dieser Annahme folgen, dass der Schöpfer ein Körper ist; denn es ist hier eine Qualification und etwas Qualificirtes, ein Träger und etwas Getragenes (Subject und Prädicat), und dieses ist der Fall

---

1) Die Worte والمعتزلة bis باطلاق stehen am Rande mit der Bemerkung صح.
2) صفة Cod. 3) اثبتها Cod. 4) يغنى Cod.
5) Der Qoran hat تعبدون. 6) تسمى Cod. 7) للجمهور Cod.
8) بيها Cod. Ich habe des Parallelismus wegen فيها gesetzt.

bei dem Körper. Nämlich sie müssen sagen, dass das Wesen in sich selbst besteht und die Eigenschaften in ihm bestehen, oder sie müssen sagen, dass jede Einzelne derselben[1] für sich besteht und dann gibt es mehrere Götter. Dieses ist auch die Ansicht der Christen, welche behaupten, dass es drei Hypostasen[2] gibt, die Hypostasen der Existenz, des Lebens und des Wissens, während doch Gott im Qorân Sur. v, 77 sagt: Ungläubig sind wahrlich diejenigen, welche sagen, dass Gott selbdritt ist. Wenn sie nun sagen, einer von den beiden besteht durch sein Wesen und der andere besteht durch den in seinem Wesen Bestehenden, so erklären sie nothwendig dadurch, dass Gott eine Substanz und ein Accidens sei; denn die Substanz ist das in seinem Wesen Bestehende, das Accidens das in einem Andern Bestehende: und was aus Substanz und Accidens[3] zusammengesetzt ist, ist nothwendig ein Körper. Ebenso ist auch die Ansicht der Moʿtazila in diesem Betreff, nämlich, dass das Wesen und die Eigenschaften identisch sind, weit von den ersten Axiomen entfernt, ja man darf glauben, dass sie diesen entgegengesetzt ist. Nämlich man nimmt als zu den ersten Axiomen gehörig an, dass das Wissen von dem Wissenden verschieden sein muss, und dass das Wissen dem Wissenden nur dann identisch sein kann[4], wenn es zulässig ist, einen von zwei correlaten Begriffen als synonym aufzufassen, nämlich, dass z. B. Vater und Sohn identisch wären. Dieses ist eine Lehre, die sich vom Verständniss der grossen Menge weit entfernt und ihre ausdrückliche Mittheilung wäre als Neuerung zu verurtheilen; sie führt
[57] nämlich die grosse Menge eher[5] irre, als dass sie sie auf den rechten Weg leitete, und die Moʿtazila haben keine Demonstration für die Nothwendigkeit hievon bei Gott, da weder sie noch die Scholastiker eine Demonstration haben, um Gott die Körperlichkeit abzusprechen, da die Läugnung der Körperlichkeit Gottes sich bei ihnen darauf gründet, dass der Körper quâ Körper entstanden sein muss. Wir haben aber schon zu Anfang dieser Schrift auseinandergesetzt, dass sie dafür keine Demonstration haben, und dass die Personen, die[6] eine Demonstration hiefür besitzen, die Gelehrten sind. In diesem Gesichtspunct irren auch die Christen; sie glauben nämlich[7] eine Anzahl von Eigenschaften und sehen sie als Substanzen an, die nicht in etwas Anderem, sondern in sich selbst bestehen, wie das Wesen; sie behaupten, dass die so gearteten Eigenschaften die des Wissens und des Lebens sind, und sagen: So ist Gott ein einziger in einer Rücksicht und drei in einer andern Rücksicht. Sie meinen, er sei drei, in Rücksicht darauf, dass er existirend und lebendig und wissend ist; er sei aber einzig in Rücksicht darauf, dass diese Eigenschaften vereinigt[8] ein einziges Ding bilden. Und hiebei[9] sind drei Systeme: das System derjenigen, welche diese Eigenschaften für das Wesen selbst halten[10], und

---

1) منها ist vom Rande hergenommen, allerdings steht dort eigentlich منهما, ich halte aber den Plural für richtiger. 2) اقنيم Cod. 3) عرص Cod.
4) يجوز am Rande; im Text يجب. 5) اخرى Druckfehler statt احرى.
6) الذى Cod. 7) ودلك Cod. 8) مجموعها Cod. 9) مهنا Cod.
10) را Cod.

keine Vielheit darin annehmen; dann das System derer, die die Vielheit behaupten[1], welche in zwei Unterabtheilungen zerfallen, in solche, welche die Vielheit als in sich[2] bestehend, und in solche, welche sie als in einem Andern bestehend auffassen. Alles dieses ist aber fern von dem Zweck des religiösen Gesetzes. Wenn dieses nun sich so verhält, so ist nothwendig, dass die grosse Menge in Betreff dieser Eigenschaften nur das lerne, was das Gesetz ausdrücklich ausspricht, nämlich die Anerkennung ihrer Existenz, ohne in das weitere Detail einzugehen. Denn es ist nicht möglich, dass hierin für die grosse Menge durchaus eine sichere Ueberzeugung entstehe. Ich meine[3] hier unter der grossen Menge alle diejenigen, welche sich mit den demonstrativen Künsten nicht beschäftigen, gleichviel ob sie sich der Dogmatik bemächtigt haben oder nicht. Denn es steht nicht in der Macht der Dogmatik, von diesem Umfang der Kenntniss Einsicht zu erlangen, da der höchste Grad der Dogmatik nur dialectische, nicht demonstrative Weisheit ist; und es steht nicht in der Macht der Dialectik Einsicht von der diesfälligen Wahrheit zu erlangen. Aus dieser Auseinandersetzung wird dir der Umfang der Kenntniss, welchen das Gesetz für die grosse Menge ausdrücklich bestimmt hat, und der für sie einzuschlagenden Methoden klar geworden sein.

---

1) را Cod. 2) بذاتيهما Cod. 3) واعنى Cod.

Viertes Kapitel.

Kenntniss der Freiheit Gottes von Unvollkommenheit.

Da aus diesen Methoden, welche das Religionsgesetz zur Belehrung der Menschen eingeschlagen hat, feststeht erstens die Existenz des Schöpfers, zweitens die Methode zur Läugnung eines Genossen, und drittens die Methode zur Kenntniss seiner Eigenschaften
[58] und des Umfangs, den hierüber das Gesetz ausdrücklich für jede einzelne Art bestimmt hat (zu diesem Umfang hat man Zusätze und von ihm Abstriche gemacht, Veränderungen und Interpretation angebracht, wodurch die allen gemeinsame Seligkeit nicht erreicht wird), so bleibt uns nun übrig, die Methoden kennen zu lernen, die in Bezug auf die Freiheit Gottes von Unvollkommenheiten das Gesetz für die Menschen einschlägt, sowie in Bezug auf den Umfang dessen, was es ausdrücklich lehrt, und auf die Ursache, wegen deren es sich auf diesen Umfang beschränkt. Darauf wollen wir die Methoden erwähnen, durch welche das Gesetz zu der Kenntniss der Handlungen Gottes führt und den Umfang dessen, was es hiebei lehrt. Wenn dieses von uns durchgeführt ist, glauben wir den vorgesteckten Zweck[1] erreicht und erschöpft zu haben. So sagen wir denn:

Was die Kenntniss der Frei- und Reinhaltung Gottes von Unvollkommenheiten betrifft, so hat mehr als ein Vers des Qorâns sich darüber deutlich ausgesprochen. Der klarste und vollständigste hierüber ist Sur. XLII, 9: Keiner ist ihm gleich, er ist der Hörende, Sehende, ferner Sur. XVI, 17: Ist der, welcher schafft, wie der, welcher nicht schafft? Dieses ist die Demonstration der vorigen Stelle: Keiner ist ihm gleich. Nämlich das, was in den Geistern Alles angeboren ist[2], ist, dass der Schöpfer entweder nicht die Eigenschaft besitzt, wie der, welcher nichts schafft, oder nicht eine Eigenschaft, die ähnlich der des Nichtschaffenden wäre: sonst wäre der, welcher schafft, nicht Schöpfer. Wenn man zu diesem Princip noch das fügt, dass das Geschaffene nicht Schöpfer ist, so folgt daraus, dass die Eigenschaften des Geschaffenen entweder bei dem Schöpfer zu negiren, oder bei ihm in einer andern Art, als bei dem Geschaffenen, vorhanden sind. Wir sagen »in einer andern Art« nur desswegen, weil unter
[59] den Eigenschaften des Schöpfers solche sind, auf deren Existenz wir von Eigenschaften[3] geschlossen haben, welche im edelsten der hier[4] geschaffenen Wesen, nämlich im Menschen, vorhanden sind, z. B. Wissen, Leben, Macht, Willen u. s. f, die wir ihm beilegen. Dieses ist der Sinn des Ausspruches des Propheten: Traun, Gott hât den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Nachdem feststeht, dass das Gesetz ausdrücklich die Negation der Aehnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf, ferner die Demonstration,

---

1) عرضنا Cod. 2) المعروز Cod. 4) بالصفات Cod. 3) هاهنا am Rande.

aus welcher dieses folgt, ausgesprochen hat, und da man aus der Läugnung der Aehnlichkeit zwei Dinge versteht: 1) dass der Schöpfer eine Anzahl von Eigenschaften des Geschöpfes nicht hat und 2) dass er Eigenschaften des Geschöpfes auf eine vollkommenere und vorzüglichere Weise in einem für den Verstand unendlichen Grad besitzt, so muss man das, wovon das Gesetz bezüglich dieser beiden Arten ausdrückliche Erklärung gibt und worüber es schweigt, und die weisheitliche Ursache dieses Stillschweigens näher betrachten[1]. So sagen wir denn: Was das Gesetz von den Eigenschaften des Geschöpfes der Gottheit ausdrücklich abspricht, gehört offenbar zu den Eigenschaften der Unvollkommenheiten, wie[2] der Tod; so heisst es im Qorân, Sur. xxv, 60: Vertraue auf den Lebendigen, welcher nicht stirbt; ferner der Schlaf oder ein ähnlicher selbst geringerer Zustand, welcher Saumsal und Versehen in den Wahrnehmungen und in der Erhaltung der existirenden Wesen hervorrufen würde. Dieses ist deutlich ausgesprochen im Qorân Sur. ii, 256: Nicht ergreift ihn Schlummer, noch Schlaf. Zu diesen Eigenschaften gehört ferner Vergessen und Irrthum, wie es im Qorân heisst, Sur. xx, 54: Die Wissenschaft davon ist bei meinem Herrn in einem Buche (der Schicksalstafel verzeichnet): es irrt mein Herr nicht und nicht vergisst er. Die Einsicht in die Verneinung dieser Unvollkommenheiten steht der nothwendigen (sich von selbst verstehenden) Wissenschaft nahe. Nämlich was davon der nothwendigen Wissenschaft nahe steht, findet sich im Gesetze ausdrücklich für Gott verneint; steht etwas den ersten nothwendigen Axiomen ferne, so macht das Gesetz nur darauf aufmerksam, dass es erklärt, es gehöre zu dem Wissen der wenigsten Menschen. So heisst es in mehr als einem Verse: Aber die meisten Menschen wissen es nicht, z. B. Sur. xl, 59: Traun, die Schöpfung der Himmel und der Erde war etwas Grösseres, als die Schöpfung der Menschen, aber die Meisten der Menschen haben davon keine Wissenschaft Ferner Sur. xxx, 29: Die von Gott gegebene Natur, in der er die Menschen geschaffen hat; es ist keine Veränderung der Schöpfung Gottes möglich: dieses ist die richtige Religion, aber die meisten Menschen haben davon kein Wissen. Wenn man nun fragt: Was ist dann der Beweis für die Verneinung dieser Unvollkommenheiten bei ihm? (nämlich der religiöse Beweis), so antworten wir: Der Beweis dafür [60] ist, dass es augenscheinlich ist, dass die existirenden Wesen (in ihrem Bestande) bewahrt sind und keine Störung und kein Verderben in sie hineintritt; und wenn den Schöpfer eine Saumsal oder ein Irrthum oder ein Vergessen oder ein Versehen fassen würde, so würden die existirenden Wesen gestört sein. Auf diese Idee hat Gott in mehr als einem Verse aufmerksam gemacht, so Sur. xxxv, 39: Gott hält die Himmel und die Erde fest, damit sie nicht weichen; wenn sie weichen, wird sie sicherlich nach Gott Jemand festhalten. Sur. ii, 256: Ihn beschweret nicht die Bewahrung beider, er ist der Erhabene, Gewaltige. Wenn

1) علنظر Cod. 2) نمنها undeutlich.

man fragt: Was sagst du über die Eigenschaft der Körperlichkeit[1]? Gehört sie zu den Eigenschaften, welche ausdrücklich der Gottheit im Gesetze abgesprochen werden, oder[2] zu denen, die es mit Stillschweigen übergeht? so antworten wir: Offenbar gehört sie zu denen, von denen das Gesetz schweigt; doch nähert sie sich mehr einer ausdrücklichen Bejahung, als Verneinung. Denn das Gesetz spricht ausdrücklich von Angesicht und Händen in mehr als einer Stelle. Und solche Stellen erwecken die Vorstellung, dass die Körperlichkeit zu denjenigen Eigenschaften gehört, in welchen der Schöpfer das Geschaffene übertrifft, wie er es in der Eigenschaft der Macht und des Willens, überhaupt in den Eigenschaften übertrifft, welche dem Schöpfer und Geschaffenen gemeinschaftlich sind, nur dass sie in dem Schöpfer in vollkommenerer Existenz vorhanden sind. Desswegen sind viele Moslimen dahin gelangt, von dem Schöpfer anzunehmen, dass er ein Körper ist, der nicht den übrigen Körpern gleicht. Diese Ansicht haben die Hanbaliten und die[3] ihnen folgen. Nach meiner Meinung muss man diese Eigenschaft nothwendig nach der Methode des Religionsgesetzes behandeln, also weder die Verneinung, noch die Bejahung derselben ausdrücklich aussprechen, und den Leuten der grossen Menge auf ihre Frage hierüber mit der Stelle des Qorâns antworten Sur. XLII, 9: Es ist ihm keiner gleich, und er ist der Hörende, Sehende, und ihnen diese Frage verwehren, und zwar aus drei Gründen: 1) die Wahrnehmung dieser Idee steht dem an sich zu Erkennenden nicht nahe[4], weder in einem, noch in zwei, noch in drei Graden. Du siehst dieses deutlich aus der Methode, welche die Scholastiker hiebei einschlagen. Sie behaupten nämlich, der Beweis dafür, dass er kein Körper ist, ist der, dass auseinandergesetzt wurde, dass jeder Körper hervorgebracht ist. Und wenn man sie um die
[61] Methode befragt, wodurch man die Einsicht erlange, dass jeder Körper hervorgebracht ist, so wenden sie die von uns erwähnte Methode von dem Hervorgebrachtsein der Accidentien an, und dass[5] das, was nicht frei von Hervorgebrachtem ist, selbst hervorgebracht ist. Es ist dir aber aus unserer Auseinandersetzung klar geworden, dass diese Methode keine demonstrative ist, und wenn sie demonstrativ wäre, es nicht in der Natur des überwiegenden Theils der grossen Menge liege, zu ihr zu gelangen. Ferner: Was diese Leute setzen[6], nämlich, dass Gott aus einem Wesen und Eigenschaften bestehe, die zum Wesen hinzukommen, sollte sie eher zur Ansicht bringen, dass er ein Körper sei, als zur Verneinung der Körperlichkeit, weil sie seine Hervorbringung verneinen. Dieses ist die erste Ursache, dass das Gesetz nicht express ausspricht, dass Gott kein Körper sei. Die zweite Ursache besteht darin, dass die grosse Menge die Ansicht hat, dass das Existirende ein Gegenstand der Einbildung und der Sinneswahrnehmung sei, und was nicht durch die Phantasie und durch die Sinne wahrgenommen werde, nicht existire. Und wenn man ihnen sagt, dass etwas Existirendes vorhanden sei, das nicht Körper ist,

---

1) الجسمية Cod. 2) ام hat ganz gut die Handschrift. 3) من am Rande.

4) قريبا Cod. 5) Natürlich ان zu lesen. 6) يصنعه Cod.

so ist für sie die Einbildung aufgehoben, und jenes fällt in die Kategorie des Nichtseins, besonders wenn man ihnen sagt, es sei weder ausserhalb, noch innerhalb [1] der Welt, weder unten noch oben. Desswegen glaubt die Schule, welche die Körperlichkeit bejaht, von [2] der, welche sie verneint, dass sie Gott annihilire [3]; und umgekehrt die, welche sie verneint, von der, welche sie bejaht, dass sie zu viel setze. Die dritte Ursache besteht darin, dass, wenn man die Verneinung der Körperlichkeit ausdrücklich hervorhebt, in der Religion allerlei Bedenken sich erheben, wie z. B. über das, was in Bezug auf Eschatologie gesagt wird, und über andere Punkte. Dazu gehört auch das, was über das Schauen Gottes, wofür eine sichere Tradition [4] vorkömmt, an Bedenken sich erhebt. Nämlich die, welche ausdrücklich die Körperlichkeit verneinen, theilen sich in zwei Parteien, Mʿotazila und Aʿscharîja. Die Mʿotazila hat dieser Glaubensartikel dahin gebracht, dass sie das Schauen läugnen. Die Aʿscharîja wollen aber die beiden Dinge vereinigen. Da aber dieses ihnen schwer fällt, so müssen sie zu sophistischen Reden ihre Zuflucht nehmen [5]. Wir werden auf die Schwäche, die in ihnen liegt, bei der Abhandlung über das Schauen hinweisen. Ferner gehört zu jenen Bedenken, dass die Verneinung der Körperlichkeit die Verneinung der Lage oder Gegend für den Schöpfer auf den ersten Anblick [6] zur Folge hat, und die Religion wird dadurch dunkel: nämlich die Sendung [7] der Propheten gründet sich darauf, dass die Offenbarung zu ihnen vom Himmel herunter steigt. Und hierauf ist diese unsere Religion gegründet, nämlich, dass der Qorân vom Himmel herab [62] geschickt worden ist, wie es Sur. XLIV, 2 heisst: Wir haben ihn heruntergeschickt in einer gesegneten Nacht. Und das Heruntersteigen der Offenbarung vom Himmel beruht darauf, dass Gott im Himmel ist; und ebenso der Umstand, dass die Engel vom Himmel herunter und in denselben hinaufsteigen; wie es Sur. XXXV, 11 heisst: Zu ihm steigen die gute Rede und die rechtschaffene Handlung empor; ferner Sur. LXX, 4: Es steigen die Engel und der Geist zu ihm hinauf; und überhaupt alle Dinge, die für die Verneiner [8] der Position mit Consequenz folgen, wie wir bei der Rede über die Position erwähnen werden [9], gehören zu jenen Bedenken; ebenso, dass, wenn man die Verneinung der Körperlichkeit ausdrücklich ausspricht, man auch die Bewegung ausdrücklich verneinen muss; und wenn man diess thut, so kann man schwer begreifen [10], was über die Auferstehung vorkommt, z. B. dass Gott sich über [11] die Auferstandenen erhebt, und sich mit ihrer Rechenschafts-Ablage abgibt [12], wie es heisst Sur. LXXXIX, 23: Es kömmt dein Herr und die Engel in

---

1) داخلة Cod. 2) فى undeutlich. 3) ملشية sieht beinahe wie منشية aus.

4) السنة الثابتة undeutlich. 5) لجو Cod.

6) Lies بادئ 7) بعث undeutlich. 8) القابلين Cod.

9) سندكرة Druckfehler statt سنذكرة 10) تصوّر nach عسر einzuschalten; s. Vorrede.

11) يطلع الى Cod. 12) يتولى am Rande.

Reihen. Dieses macht auch die Interpretation der berühmten Tradition von dem Heruntersteigen Gottes[1] (in den niedern Himmel) schwer, obwohl die Interpretation davon näher liegt, als in der Sache des jüngsten Gerichts, wozu noch kommt, dass dieses durch ununterbrochene Tradition in dem Gesetz sicher gestellt ist. Daher ist es nothwendig, der grossen Menge das nicht ausdrücklich mitzutheilen, was für sie auf die Aufhebung des Wortlauts dieser Stellen hinausgehen würde. Denn der Eindruck auf ihre Seelen findet bloss Statt, wenn sie nach ihrem Wortlaut aufgefasst werden. Werden[2] sie interpretirt, so geht die Sache bloss auf einen von zwei Fällen hinaus Entweder bemächtigt sich die Interpretation dieser und ähnlicher Puncte der Religion, und diese wird völlig zerrissen[3] und die durch sie bezweckte Weisheit aufgehoben. Oder man sagt über alle diese Stellen, dass sie dunkel seien. Dieses Alles ist aber Aufhebung der Religion und Auswischen[4] derselben aus den Herzen, ohne dass der, der dieses thut, das grosse Vergehen gegen die Religion merkt. Ausserdem wirst du, wenn du die Beweise, mit welchen die Interpretatoren argumentiren, genau betrachtest, finden, dass sie alle nicht demonstrativ sind; im Gegentheil der äussere Wortlaut der Stellen der heiligen Schrift ist befriedigender als sie, nämlich das Fürwahrhalten findet durch sie in höherem Grade Statt. Du wirst dieses aus unserer Auseinandersetzung über die Demonstration, auf welche sie die Verneinung der Körperlichkeit bauen, einsehen; ebenso in Bezug der Demonstration, auf welche sie die Verneinung der Position bauen, was wir später noch
[63] behandeln werden. Dass die Religion nicht bezweckt hat, die Negation dieser Eigenschaft für die grosse Menge auszusprechen, beweist dir der Umstand, dass, weil diese Eigenschaft, nämlich die Körperlichkeit der Seele abgesprochen wird, die Religion der grossen Menge auch nicht ausdrücklich ausspricht, was die Seele ist. So heisst es im Qorân Sur. xvii, 87: Sie werden dich über den Geist fragen. Sprich: Der Geist ist eine Sache Gottes: ihr habt von Wissen nur wenig empfangen. Nämlich die Feststellung der Demonstration der Existenz eines für sich bestehenden Wesens, das nicht Körper ist, fällt für die grosse Menge schwer. Und wenn die Verneinung dieser Eigenschaft zu dem gehörte, wofür die grosse Menge Verständniss hat, so würde sich Abraham damit in seinem Streit mit dem Ungläubigen begnügt haben, als er zu diesem sagt (Sur. ii, 260): Mein Herr ist derjenige, der zum Leben[5] bringt und zum Tode. Er (Nimrôd) sagte: Auch ich bringe zum Leben und zum Tode etc. Er hätte sich begnügen können zu sagen: Du bist ein Körper, während Gott kein Körper ist; denn jeder Körper ist hervorgebracht, wie die Aš'charîja sagen. Ebenso hätte sich Moses damit begnügen können, als er den Pharao über seinen Anspruch auf Göttlichkeit überführte. Ebenso hätte sich der Prophet Muhammed, als er die Gläubigen zu der Falschheit des Anspruches, welchen der Dadjdjâl (Antechrist) auf die Gottheit erheben würde, hinleitete, damit begnügen können, zu sagen, dass er ein

---

1) Siehe pag. 8. 2) اذا am Rande. 3) تتمرق Cod.
4) Die Worte وبحوها bis على الشريعة am Rande. 5) احى Cod.

Körper ist, während Gott unkörperlich ist. Der Prophet sagte aber nur [1]: Euer Herr ist nicht einäugig. Er begnügte sich, um die Falschheit seines Anspruches zu beweisen, dass er die Existenz dieser unvollkommenen Eigenschaft anführte, deren Vorhandensein jeder ohne weitere Ueberlegung des Verstandes dem Schöpfer absprechen wird. Alle diese Ansichten sind, wie du siehst, bloss später entstandene Neuerungen im Islam, die Ursache der verschiedenen Secten, von denen der Prophet verkündete, dass in sie sein Volk sich spalten werde. Wenn nun Jemand sagt: Da die Religion für die grosse Menge weder ausdrücklich sagt, dass Gott Körper ist, noch, dass er nicht Körper ist, was soll man auf die Frage, was er ist, antworten? Denn diese Frage ist dem Menschen natürlich und er kann sich ihrer nicht entschlagen. Desswegen befriediget es die grosse Menge nicht, wenn man ihr von einem Existens spricht, über welches Anerkennung obwaltet, dass es keine Quiddität hat; denn was keine Quiddität hat [2], hat kein Wesen. Wir sagen dann: Man muss hierauf dieselbe Antwort geben, wie die heilige Schrift: nämlich erklären, dass er Licht ist. Dieses ist die Eigenschaft, womit sich Gott selbst qualificirt hat, auf die Weise, wie ein Ding durch die Eigenschaft, die sein Wesen ausdrückt, qualificirt wird. So heisst es im Qorân Sur. XXIV, 35: Gott ist das Licht [64] der Himmel und der Erde. Mit derselben Eigenschaft hat ihn der Prophet nach einer sicheren Tradition qualificirt. Es kommt dort nämlich vor, dass er gefragt wurde: Hast du deinen Herren gesehen? Er antwortete: Licht, wo ich ihn nur sehe [3]. In der Tradition über die nächtliche Himmelfahrt heisst es: Als der Prophet dem Lotusbaum des höchsten Punctes des Himmels sich näherte, hüllte [4] den Baum ein Lichtstrom ein, dessen erste Strahlen seinen Blick hinderten, den Lotus zu sehen. In der Traditionssammlung von Moslim heisst es: Gott hat einen Vorhang von Licht: würde er hinweggezogen, so würden die Lichtstrahlen seines Angesichtes alles verbrennen, dessen Blick zu ihm gelangt. (In einer Lesart dieser Tradition steht: Siebenzig Vorhänge von seinem Lichte.) Du musst wissen, dass dieses Bild die stärkste Analogie mit dem Schöpfer [5] hat: denn es vereinigt sich ihm, dass er Gegenstand des Sinnes ist, dass aber Blick und Verstand unfähig sind, ihn wahrzunehmen, und dass er kein Körper ist. Die Existenz ist für die grosse Menge bloss ein Gegenstand der Sinne, und nicht seiend ist für sie, was nicht Gegenstand der Sinne ist. Da das Licht der edelste der sinnlichen Gegenstände ist, so ist nothwendig, dass es den

---

1) Nach السلام wiederholt die in Zeile 10 und 11 stehenden Worte فى ارشاد bis يدعيه jedoch mit einem Zeichen. 2) Nach ماهية ist لا einzufügen; siehe Vorrede.

3) Statt نورانى ist zu lesen نورٌ أنّى. So im Çahih des Muslim (Cod. monac. 118 p. 36 rect.) Ebendaselbst die Stelle, welche bald nachher im Texte des Averroes citirt wird:

حجابه النور — لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه

4) عشى Cod. 5) للخالق siehe Vorrede

Menschen [1] als Bild für das edelste der existirenden Wesen diene. Es giebt auch noch eine andere Ursache, warum es Licht genannt werden muss; nämlich das Verhältniss seiner Existenz zu den Verstandeskräften der in dem Wissen feststehenden Gelehrten, wenn der Verstand auf ihn blickt, ist wie das der Augen, wenn sie in die Sonne blicken, ja geradezu der Augen der Fledermäuse [2]. Diese Qualifikation ist passend für beide Arten der Menschen und ist Wahrheit. Ferner, da Gott Ursache der existirenden Dinge und Ursache unserer Wahrnehmung von denselben ist, und das Licht in eben diesem Verhältniss zu den Farben steht, nämlich, dass es actuelle Ursache der Existenz der Farben und Ursache unseres Sehens derselben ist, so hat in voller Wahrheit Gott sich selbst als Licht qualificirt. Und wenn man sagt, er sei Licht, so erhebt sich kein Bedenken über das Schauen desselben, wovon in der Eschatologie die Rede ist. Aus dieser Auseinandersetzung ist dir der primitive Glaubensartikel, der in der Religion über diese Eigenschaft angenommen wird, deutlich geworden, ebenso, was hierüber später als Neuerung sich geltend zu machen suchte. Die Religion hat diese Eigenschaft mit Stillschweigen übergangen, denn ein körperloses Existens in der übersinnlichen Welt erkennt bloss derjenige an, welcher durch die Demonstration [3] wahrnimmt, dass in der sinnlichen Welt ein Existens mit dieser Eigenschaft vorhanden ist und dieses ist die Seele.
[65] Da aber die Einsicht in die Kenntniss dieses Begriffs der Seele für die grosse Menge unfassbar ist, so können sie die Existenz eines unkörperlichen Existens nicht verstehen. Und da sie von der Kenntniss des Evidenten ausgeschlossen sind, so wissen wir, dass sie von der Kenntniss dieser Idee in Bezug auf den Schöpfer ausgeschlossen sind.

Abhandlung über die Gegend.

Die Theologen haben diese Eigenschaft von Anbeginn beständig der Gottheit beigelegt, bis die M'otazila dieselbe verneinten, welchen dann die späteren A'scharier, wie Abul Ma'âlî und seine Anhänger folgten. Aber alle Stellen des Gesetzes in ihrem Wortlaut erfordern die Bejahung der Position, z. B. Sur. LXIX, 17: Es tragen den Thron deines Herrn über ihnen an jenem Tage acht (Engel); ebenso Sur. XXXII, 4: Er ordnet den Beschluss von dem Himmel zur Erde, dann steigt er zu ihm empor an einem Tage, dessen Mass tausend Jahre nach eurer Rechnung beträgt. Ebenso Sur. LXX, 4: Es steigen zu ihm die Engel und der Geist empor etc. Ebenso Sur. LXVII, 16: Seid ihr sicher vor dem, der im Himmel ist, dass er euch in die Erde verschwinden lässt, und siehe sie bebt; und so noch andere Verse. Lässt man über solche die Interpretation kommen, so wird die ganze Religion ein Object der Interpretation. Wenn man sagt, dass sie zu den dunkeln Stellen gehören, so wird die ganze Religion dunkel. Denn alle Re-

---

1) لهم nach يمثل einzuschalten: siehe Vorrede. 2) الحفافيش Cod.
3) دبرهان Cod.

ligionen sind darauf gebaut, dass Gott im Himmel ist und dass von diesem die Engel die Offenbarung zu den Propheten herabbringen, dass vom Himmel die heiligen Bücher herabgesendet werden, dass zu ihm hinauf die nächtliche Himmelfahrt des Propheten Statt fand, bis er dem Lotusbaum des höchsten Punctes sich näherte. Alle Weisen stimmen darin überein, dass Gott und die Engel im Himmel sind, wie alle Religionen darin übereinstimmen. Das Bedenken, welches die Läugner der Gegend zu der Verneinung bestimmte, ist ihre Ansicht, dass die Bejahung der Gegend die Bejahung des Raumes und die Bejahung des Raumes die Bejahung der Körperlichkeit herbeiführen. Wir sagen aber, dass dieses Alles nicht nothwendig ist: denn die Gegend ist etwas Anderes als der Raum. Nämlich die Gegend besteht entweder 1) aus den Flächen des Körpers selbst, die ihn umgeben, und diese sind sechs: desswegen sagen wir, das Thier[1] hat ein Oben, Unten, Links, Rechts, Vorn, Hinten, oder 2) aus den Flächen eines andern Körpers, der den Körper, der die sechs Gegenden hat, umgibt. Nun sind die Gegenden, welche die Flächen des Körpers selbst sind, durchaus kein Raum für den Körper selbst, wohl aber [66] bilden die Flächen der Körper, die ihn umgeben, seinen Raum; so z B. die Flächen der Luft, welche den Menschen umgeben; ebenso sind die Flächen der Himmelssphäre, welche die Flächen der Luft umgeben, auch Raum für die Luft. Ebenso umgeben die verschiedenen Sphären einander und bilden den Raum für einander. Was aber die Fläche der äussersten Sphäre betrifft, so ist demonstrativ nachgewiesen, dass ausserhalb ihrer kein Körper sich befindet. Wäre dieses so, so müsste ausserhalb dieses Körpers sich noch ein anderer Körper befinden, und die Sache ginge in infinitum fort. Dann ist aber die Fläche des letzten Weltkörpers durchaus kein Raum, weil dort kein Körper sein kann. Denn Alles, was Raum ist, muss einen Körper enthalten können. Nun aber, da der Beweis für die Existenz eines Existens in dieser Gegend geliefert ist, so muss es körperlos sein. Sodann ist das, dessen[2] Existenz dort unmöglich ist, gerade das Umgekehrte dessen, was jene Leute[3] meinen: nämlich ein körperliches, nicht ein körperloses Existens. Sie dürfen auch nicht sagen, dass ausserhalb der Welt eine Leere sei. Nämlich, in den speculativen Wissenschaften ist die Unmöglichkeit der Leere nachgewiesen. Denn das, worauf der Name „Leere" hinweist, ist nichts anderes, als Dimensionen, in welchen kein Körper ist, d. h. Länge, Breite, Tiefe; denn wenn die Dimensionen von ihm hinweggedacht werden, so wird er ein Nichts, und wenn man die Leere als existirend annimmt[4], so folgt daraus, dass Accidenzen[5] in einem Nichtkörper[6] existiren. Nämlich die Dimensionen sind nothwendig Accidenzen, die zur Categorie der Quantität gehören. Aber in dem alten System und in den früheren Religionen wird gesagt, dass dieser Ort die Wohnung der geistigen Wesen sei (sie meinen damit Gott und die Engel); dieser Ort ist kein Raum und keine Zeit umfasst ihn. Alles, was Raum

---

1) الحيوان Cod.; doch ziemlich undeutlich. 2) عالذى Cod. Das fā sieht wie ein wāw aus. 3) Nach ظنّه ist القوم einzufügen; siehe Vorrede. 4) انزل Cod.
5) اعراص Cod. 6) غير am Rande

und Zeit umfasst, ist dem Verderben unterworfen und es ist nothwendig, dass das, was dort ist, keinem Verderben unterworfen und nicht geworden ist. Diese Idee wird deutlich durch das, was ich sage: nämlich, da hier nichts ist, als dieses sinnliche Existens oder das Nichtseiende, und es selbstverständlich ist, dass das Existirende auf die Existenz bezogen wird; d. h., dass man sagt, es sei existirend, d. h. in der Existenz, da man
[67] nicht sagen kann, dass es im Nichtsein existire, und wenn hier ein Existens ist, das das edelste der existirenden Dinge ist, so ist nothwendig, dass es von den sinnlich wahrnehmbaren Existirenden auf den edelsten Theil, d. h. die Himmel bezogen werde [1]. Wegen des Adels dieses Theiles sagt Gott Sur. XL, 59: Traun die Schöpfung des Himmels und der Erde ist etwas Grösseres als die Schöpfung der Menschen: aber die meisten Menschen wissen es nicht. Alles dieses ist den in der Wissenschaft feststehenden Gelehrten vollständig klar. Hieraus [2] erhellt für dich, dass die Bejahung der Gegend in Religion und Verstand nothwendig ist, und dass sie in der Offenbarung vorkommt und sie auf dieselbe gebaut ist, und dass die Aufhebung dieses Princips eine Aufhebung der Religion wäre; und dass der Grund der Schwierigkeit, diese Idee mit der Verneinung der Körperlichkeit verständlich zu machen, darin liegt, dass in der diesseitigen Welt keine Analogie existirt. Dieses ist gerade die Ursache, warum die Offenbarung nicht ausdrücklich die Körperlichkeit dem Schöpfer abspricht. Denn für die grosse Menge findet ein Fürwahrhalten eines Urtheils über Jenseitiges bloss dann Statt, wenn die Existenz im diesseitigen bekannt ist, wie das Wissen: denn da es im diesseitigen nothwendige Bedingung für die Existenz des Hervorbringers ist, so ist es auch nothwendige Bedingung im jenseitigen Hervorbringer. Wenn aber vom Urtheil über das Jenseitige bei den Meisten nicht bekannt ist, dass es für das diesseitige existirt und bloss die Gelehrten es wissen, so hält die Religion von dem Streben nach seiner Erkenntniss ab, wenn für die grosse Menge kein Bedürfniss zu seiner Kenntniss vorhanden ist, wie bei dem Wissen von der Seele; oder es wird ihr ein Bild aus der diesseitigen Welt vorgetragen, wenn die grosse Menge ein Bedürfniss im Interesse ihrer Seligkeit darnach hat, wenn auch dieses Bild nicht das Ding selbst ist, dessen Verständniss man bezweckt, wie viele Dinge, die von den eschatologischen Zuständen handeln.

Auf das Bedenken, das in Bezug auf die Verneinung der Gegend bei den Verneinenden eintritt, merken die Leute der grossen Menge nicht darauf, besonders wenn ihnen nicht ausdrücklich gesagt wird, dass Gott unkörperlich ist. So muss man denn in diesem Allen so thun, wie die Offenbarung [3]; wenn nicht, so interpretirt man dasjenige, über dessen Interpretation sie sich nicht ausdrücklich ausgesprochen hat. Die Menschen zerfallen hiebei in drei Classen. Die eine dieser Classen merkt die Zweifel nicht, die hiebei obwalten, besonders wenn man diese Dinge in ihrem Wortlaut nach der Offen-
[68] barung lässt; diese ist die grösste Anzahl und die grosse Masse. Eine andre Classe

---

1) يسبب نمن Cod. 2) فقذ Druckfehler statt فقد. 3) فعل am Rande; Text امر (was übrigens auch verständlich wäre.)

besteht aus Leuten, welchen hierüber wohl Bedenken aufsteigen, welche aber diese nicht zu lösen im Stande sind; diese stehen höher als die grosse Menge, aber tiefer, als die Gelehrten. Für sie findet die Dunkelheit in der Religion Statt, und sie sind diejenigen, welche Gott tadelt. Bei den Gelehrten und der grossen Menge gibt es keine Dunkelheit in der Religion; und in diesem Sinne muss man die Dunkelheit auffassen. Von dem, was dieser Classe von Leuten mit der Religion widerfährt, gibt ein Bild, was z. B. dem Weizenbrod widerfährt, welches für die meisten Körper ein erspriessliches Nahrungsmittel bildet, dass es auch für den kleinsten Theil schädlich ist, während es für den grössten nützlich ist. Ebenso ist der religiöse Unterricht für die Meisten nützlich: schadet jedoch manchmal, aber der kleinsten Anzahl. Auf dieses deuten die Worte im Qorân Sur. II, 24: Nicht führt er in die Irre, ausser die Frevler. Diess widerfährt aber nur bei den wenigsten Versen des Qorâns und zwar den wenigsten Menschen. Die meisten dieser Verse enthalten die Belehrung über Dinge der jenseitigen Welt, für welche es kein Bild in der diesseitigen gibt; desswegen sucht man einen Ausdruck dafür bei jenem Gegenstande der diesseitigen Welt, welcher jenen am nächsten kommt, und die meiste Aehnlichkeit mit ihnen darbietet. Einigen Menschen widerfährt es, den Gegenstand, mit welchem das Jenseitige versinnbildlicht wird, für das Bild selbst aufzufassen, und dann entsteht nothwendig bei ihm Verwirrung und Zweifel. Dieses heisst in der Religion Dunkelheit. Solches widerfährt aber weder den Gelehrten noch der grossen Masse. Und das sind die zwei Klassen der Menschen *κατ' ἐξοχήν*, und sie repräsentiren die Gesunden. Die passende Nahrung stimmt bloss mit den Körpern der Gesunden überein. Jene aber sind krank, und die Kranken machen die kleinste Anzahl aus. So heisst es im Qorân Sur. III, 5: Diejenigen, in deren Herzen eine Abweichung ist, gehen dem nach, was davon dunkel ist, weil sie Zwistigkeiten wünschen. Das sind die Dialektiker und Scholastiker. Das Aergste, was der Religion von Leuten dieser Klasse widerfährt, ist, dass sie vieles von dem interpretiren, wovon sie glauben [1], dass es nicht nach seinem Wortlaut gilt; und sagen, diese Interpretation ist nicht die [2] beabsichtigte: sondern Gott hat es bloss in der Form des Dunkeln vorgebracht, um seine Diener zu erproben und zu prüfen [3]. Behüte uns Gott vor einer solchen Meinung! Im Gegentheil, wir sagen, dass der Qorân ein Wunder ist von Seite seiner Deutlichkeit und Klarheit. Und dann, wie weit entfernt sich der von dem Zweck des Gesetzes, welcher [69] von dem, was nicht dunkel ist, behauptet, es sei dunkel, dann das nach seiner Meinung Dunkle interpretirt und den Leuten sagt: eure Pflicht ist, diese Interpretation zu glauben! wie sie es gethan haben mit dem Vers, worin von Gott gesagt wird, er habe sich auf den Thron gesetzt, und mit andern, von denen sie sagen, ihr Wortlaut sei dunkel. Im Ganzen, bei dem grössten Theile der Interpretationen, von denen sie behaupten, sie seien von der Religion bezweckt, wenn man sie genau betrachtet, findet man, dass für sie keine Demonstration feststehe, und dass sie keine solche Wirkung, wie der Wortlaut,

1) طنود Cod. 2) هو am Rande 3) احتبارا Cod.

auf die grosse Masse äussern, dass diese sie aufnimmt und darnach ihr Leben einrichtet. Der Hauptzweck des Wissens für die grosse Menge ist nur die Praxis; und je nützlicher etwas für die Praxis ist, desto mehr ist es vorzuziehen. Der Zweck des Wissens bei dem Gelehrten besteht in den zwei Dingen zugleich, im Wissen und in der Praxis. Das Bild eines Mannes, der etwas von der Religion interpretirt und behauptet, seine Interpretation sei von der Religion beabsichtigt, und diese der grossen Menge ausdrücklich mittheilt, ist das eines Mannes, der sich mit einem Heilmittel abgibt, welches ein geschickter Arzt zur Erhaltung der Gesundheit aller oder der meisten Menschen zusammengesetzt hat. Da kommt nun ein Mann, für welchen diese zusammengesetzte Capital-Medicin wegen einer Verderbniss seines Temperamentes, die bloss bei den wenigsten Menschen vorkommt[1], nicht passt und behauptet, dass unter einem Ingrediens dieser Medicin, dessen[2] Namen der erste Arzt bei diesem allgemein nützlichen zusammengesetzten Mittel ausdrücklich bestimmt hat, nicht dieses gemeint sei, auf welches der Name nach dem geltenden Sprachgebrauch hinweise, sondern ein anderes, welches vermöge einer weit hergeholten Metapher gemeint sein könne; er entfernt nun jenes Ingrediens von jenem zusammengesetzten Hauptmittel, und setzt an dessen Stelle dasjenige, von dem er behauptet, dass es der erste Arzt beabsichtigt habe, und sagt den Menschen: dieses ist[3], was der erste Arzt beabsichtigt hat. Die Leute wenden nun dieses zusammengesetzte Mittel in der Weise, die dieser Interpretator hinein interpretirt hat, an, und die Folge ist, dass die Temperamente vieler Menschen in Verderbniss gerathen. Dann kommen andere, welche dieses Verderbniss[4] der Temperamente in Folge jenes zusammengesetzten Heilmittels merken, und es zu verbessern suchen, indem sie statt eines Ingrediens ein anderes an die Stelle setzen, das verschieden von dem ersten ist. Damit stösst dem Menschen eine andere Art von Krankheit zu, verschieden von der ersten Art. Dann
[70] kommt ein dritter[5], der für die Ingredientien dieser Medicin eine andere Interpretation als die erste und zweite sich erlaubt; und in Folge hievon entsteht für die Menschen eine dritte Art von Krankheit, verschieden von den zwei vorhergehenden. Nun kommt noch ein vierter Interpretator, und interpretirt ein neues, von den früheren verschiedenes Ingrediens hinein, und es entsteht für die Menschen eine vierte, von den früheren verschiedene Art von Krankheit. Nachdem nun eine lange Zeit über dieses Capital-Compositum hinweggegangen ist, und die Menschen die Interpretation in Bezug auf seine Ingredientien mit Gewalt angewendet, und sie dieselben verändert und umgetauscht haben, so sind den Menschen verschiedene Krankheiten zugestossen, so dass der durch diese Medicin bezweckte Nutzen für die meisten Menschen verloren gegangen ist. Diese Bewandtniss hat es mit dieser[6] neu entstandenen Secte in dem Verhältnisse zur Religion

---

1) يعرض bezieht sich auf مزاج; es wäre aber besser تعرض zu lesen und das Verbum auf ردا zu beziehen. 2) Lies الذى.

3) Die Worte الاول bis المتاول stehen am Rande. 4) بفساد am Rande.

5) قالت Cod. statt ثالث. 6) هذه nach حال einzuschalten; siehe Vorrede.

in Bezug auf diese Methode [1]. Nämlich jede Partei von diesen Leuten bringt in die Religion eine Interpretation, die verschieden von der der andern Partei ist, und behauptet, dass diese die von der Religion bezweckte ist, so dass die Religion absolut zerrissen wurde, und sich vom ersten Standpunkt ausserordentlich [2] weit entfernt hat. Da nun der Gesetzgeber voraus sah, dass etwas Aehnliches seiner Religion begegnen muss, sprach er: Mein Volk wird sich in zwei und siebenzig Secten spalten, wovon alle in die Hölle kommen, mit Ausnahme einer einzigen. Diese einzige ist aber diejenige, die sich am äussern Wortlaut hält und keine Interpretation anwendet, die sie den Menschen ausdrücklich mittheilt. Wenn du das Verderbniss, welches zur jetzigen Zeit unserer Religion in Folge der Interpretation zugestossen ist, überlegst, so wirst du einsehen, dass obiges Bild seine vollkommene Richtigkeit hat. Die ersten, welche diese Hauptmedicin modificirt haben, waren die Khâridjis, dann nach ihnen die Moʿtazila, dann die Aʿschaʾija, dann die Çûfis; dann kam Abu Hâmid, und damit hat der Giessbach die Städte [3] überschwemmt. Nämlich er theilte die ganze Philosophie und die Ansichten der Philosophen, soweit ihn sein Verstand führte, der grossen Menge mit, und zwar zuerst in seinem Buche, betitelt Almaqâçid, worin er behauptet, dass er es zur Refutation der Philosophen verfasst habe. Dann schrieb er sein Buch Tahâfut ul falâsifa, in welchem er sie des Unglaubens bezüglich dreier Fragen beschuldigte [4], weil sie in ihnen den allgemeinen Consensus nach seiner Behauptung durchbrochen hätten, und in andern Fragen sie der Neuerung bezichtigte. Er bringt dabei Zweifel aufregende Argumente und in Verwirrung setzende Bedenken vor, welche einen grossen Theil der Menschen von der Philosophie und von der Religion abzogen und in die Irre führten. Dann sagte er in seinem Buche Djawâhir ul qorʾân, die Sätze [5], die er in dem Buche [71] Tahâfut aufgestellt habe, seien nur dialectischer Natur: das Wahre habe er in almadhnûn bihi ʿala ghairi ahlihi (ἐσωτερικά) niedergelegt. Hierauf brachte er sein Buch Mischkâtulanwâr, worin er die Stufen der Mystiker aufzählt und sagt, dass Alle von der

1) Ich habe mir erlaubt الطريقة statt السريعة (sic) des Codex zu setzen.

2) حدا Cod. 3) العرى Cod. 4) تكبريهم Cod. 5) اقاويل Cod.

6) المضنون به على غير اهله sind die ἐσωτερικα, Titel eines philosophischen Werkes von Algazali. Mit Ausnahme des ersten und des letzten Werkes über orientalische Philosophie ist dieser Ausdruck falsch verstanden und gelesen worden. Baron de Slane liest المظنون (Ibn Khallican II 623) und übersetzt „doctrines attributed to wrong persons". In der Note p. 624 bemerkt er: „the manuscript of the Bibl. du roi, ancien fonds no. 884 contains five treatises by Algazzâli one of which appears to be the work here mentioned. The title, however is different, as it runs thus: al masnûn bihi an ghairi ahlih (doctrines to be treasured up from the unworthy. Diesem schliesst sich Gosche p. 287 an. Schmölders gibt keine Uebersetzung, wohl aber die verwerfliche Lesart (p. 213). Wüstenfeld, Academieen der Araber p. 18 opiniones aliter sentientibus propositae (?). Hammer, Alghasali, o Kind p. XVI المصون الخ der wider die, so nicht zu den Seinigen gehört, bewehrt. Rödiger, Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft XVI 226 theilt eine Stelle mit über gewisse abergläubische Operationen, die er aber nicht übersetzt واما الخفية فهي

Kenntniss Gottes ausgeschlossen sind, ausser diejenigen, welche glauben, dass Gott nicht der Beweger des ersten Himmels sei, sondern, dass dieser Beweger von ihm emanire. Dieses ist aber ausdrückliche Annahme der Systeme der Philosophen in den metaphysischen Wissenschaften, während er doch in mehr als einem Ort sagt, dass ihre metaphysischen Wissenschaften nur Vermuthungen seien, im Gegensatz zu ihren Theorieen in den übrigen Wissenschaften. In seinem Buche aber, betitelt Elmunqidh min addalâl, greift er die Philosophen an, und weist darauf hin, dass die Wissenschaft nur durch Einsamkeit und Nachdenken erworben wird, und dass dieses die Gattung der Stufen der Propheten in der Wissenschaft sei Gerade dieses hat er auch ausgesprochen in seinem Buche[1] Kîmijâ ussa'âdat. In Folge dieser Vermischung und Confusion haben sich die Menschen in zwei Parteien getheilt; die eine, die sich aufgefordert fühlt, die Philosophen und die Philosophie zu schmähen, die andere, die sich berufen glaubt, die Religion zu interpretiren und sie in Philosophie zu verwandeln. Alles dieses ist Irrthum. Im Gegentheil, man muss die Religion in ihrem äusseren Wortlaut festhalten, und den Menschen der grossen Menge nichts von der Vereinigung der Religion und der Philosophie sagen. Denn dieses ausdrücklich mittheilen, heisst ihnen die Resultate der Philosophie mittheilen, ohne dass sie eine Demonstration dafür hätten. Dieses ist aber nicht gestattet und nicht erlaubt, nämlich, dass man Jemand, der keine Demonstration dafür hat, etwas von den Resultaten der Philosophie mittheile; denn ein solcher gehört[2] nicht zu den Gelehrten, welche Religion und Verstand vereinigen, auch nicht zu der grossen Menge, welche bloss dem äussern Wortlaut folgt. Aus dieser Action (Gazâlis) ergab sich eine Beschädigung sowohl für die Philosophie als für die Religion bei gewissen Leuten, auf der andern Seite aber auch eine Bewahrung beider Objecte bei andern. Die Beschädigung der Religion ergab sich daraus, dass er die Interpretation, die man nicht ausdrücklich aussprechen darf, ausdrücklich aussprach: die Beschädigung der Philosophie daraus, dass er gewisse Ideen über sie mittheilte, welche man bloss in demonstrativen
[72] Büchern mittheilen darf. Beide Objecte wurden bewahrt, weil eine grosse Anzahl Menschen keinen Widerspruch in der Art der Vereinigung beider, welche angewendet wurde, sieht, und er diese Idee verstärkte, indem er die Art der Vereinigung bestimmte, nämlich in seinem Buche Attafriqa bainal Islâmi wazzandaqa, wo er die verschiedenen Gattungen der Interpretationen aufzählt und positiv erklärt: der Interpretirende, selbst wenn er den allgemeinen Consensus in der Interpretation durchbricht, sei kein Ungläubiger. So ist

---

المستورة المضنون بها من [عن] غير اهلها Dagegen Munk, mélanges de philosophie juive et arabe p. 382 elmadhnoun bihi etc Ce dont on doit être avare envers ceux qui n'en sont par dignes c'est à dire ce qu'on ne doit communiquer qu'aux hommes capables et instruits, et le guide des égarés מה ו בינת מעטנא בה עלי אלנמיר b 130 la réserve qu'on doit y mettre envers le vulgaire, und Ed. Pocoeke, Philosophus autodidactus p 21 انّ له كتبا مضنونا على غير اهلها esse sibi libros non communicandos, nisi iis qui ipsis legendis idonei sunt. Cf. 22 l. 5. 6. 6 infra. 198 l. 4 infra.

1) في كتابه am Rande. 2) لا يكون لا مع höchst undeutlich.

denn das, was dieser Mann in Bezug hierauf gethan hat, für die Religion in gewisser Rücksicht und für die Philosophie in gewisser Hinsicht schädlich, und für beide zugleich nützlich [1]. Wenn man seine Wirkung untersucht, so wird klar, dass er beiden zusammen wesentlich schadet, nämlich Philosophie und Religion, und beiden nützt aber bloss per accidens. Nämlich aus der Mittheilung [2] der Philosophie an Unwürdige folgt wesentlich entweder Aufhebung der Philosophie oder Aufhebung der Religion; und per accidens mag Vereinigung der beiden folgen. Das Richtige wäre, die Philosophie der grossen Menge nicht mitzutheilen. Da aber die Mittheilung einmal geschehen ist, so ist das Richtige, dass der Theil der grossen Menge, welche die Ansicht hat, dass die Religion im Gegensatze zur Philosophie stehe, lerne, dass diess nicht der Fall ist: eben so jene, welche sich die Philosophie zuschreiben, und die Ansicht haben, dass die Philosophie im Gegensatze zur Religion stehe, lernen sollen, dass dieses nicht der Fall ist; und zwar, indem jeder der beiden Theile erkennt, dass er keine wahrhafte Kenntniss von dem Grunde [3] der beiden, nämlich der Religion und der Philosophie, besitzt, und dass die Ansicht über Religion, von der man meint, dass sie im Gegensatz zur Philosophie stehe, entweder die eines Neuerers in Bezug auf Religion, jedoch nicht in ihrer Grundlage, ist, oder eine irrthümliche Ansicht in Bezug auf Philosophie, d. h. eine irrthümliche Interpretation derselben; wie [4] das in der Frage über das Wissen der Particularia und in andern Fragen geschehen ist. Desswegen waren wir in dieser Schrift gezwungen, die Grundlagen (Principien) der Religion zu definiren. Denn wenn man ihre Grundlagen betrachtet, so findet man, dass sie viel mehr mit der Philosophie harmoniren, als mit dem, was durch Interpretation in sie hineingelegt wurde. Eben so was die Ansicht [5] über Philosophie betrifft, von der man meint, dass sie im Gegensatz zur Religion stehe, so erkennt man, dass die Ursache hievon die ist, dass man mit dem Wissen weder die Philosophie noch die Religion umfasst. Desswegen [6] waren wir gezwungen, einen Aufsatz (nämlich die erste Abhandlung dieses Buches, Faṣlulmaqâl [7]) über [73] die Harmonie der Philosophie und Religion zu verfassen.

Nachdem dieses klar geworden ist, kehren wir zu unserm Thema zurück und sagen: Was uns von diesem Theil der berühmten Fragen übrig bleibt, ist die Frage von dem Schauen Gottes. Man möchte glauben, dass diese Frage zum [8] vorhergehenden [9] Theile

---

1) Aus dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ist ersichtlich, dass ein Wort, wie „nützlich" ausgefallen, also وناف لهما zu lesen ist.

2) Nach الانصاف hat der Codex لهما, offenbar ungehörig.

3) كنهيها Cod 4) كما undeutlich. 5) الراى Druckfehler statt الراى.

6) ولذلك im Codex wiederholt. 7) اعنى فصل المقال diese Worte sind am Anfang und Ende mit Zeichen der Verwerfung versehen; doch steht die Bemerkung صح dabei.

8) Nach فى steht noch هذا mit dem Zeichen der Verwerfung

9) المقدم höchst undeutlich; es sieht beinahe aus wie معرس

gehöre, weil es im Qorân heisst Sur. vi. 103: Ihn nehmen die Augen nicht wahr, während er die Augen wahrnimmt. Desswegen läugnen die M'otazila das Schauen und verwerfen die Stellen der Religionsquelle, die darauf Bezug haben, trotz ihrer grossen Anzahl und Notorietät. Dadurch haben sie sich in eine hässliche Lage versetzt. Das Eintreten dieses Zweifels in der Religion wurde dadurch veranlasst, dass die M'otazila, als sie der Gottheit die Körperlichkeit absprachen und die Nothwendigkeit, dieses allen verantwortlichen Personen mitzutheilen, behaupteten, und für sie aus der Verneinung der Körperlichkeit die Verneinung der Gegend und daraus die des Schauens Gottes mit Consequenz folgte, da jedes Object des Sehens eine Position gegenüber dem Sehenden haben muss, so wurden sie desswegen gezwungen, die überlieferten Stellen der Religionsquelle zurückzuweisen und suchten die Traditionen einer Schwäche zu beschuldigen [1], indem sie bloss Nachrichten von Einzelnen seien, und die Traditionen Einzelner kein Wissen begründen, wozu noch komme, dass der äussere Wortlaut des Qorâns dem widerspreche, indem es heisse Sur. vi. 103: ihn nehmen die Augen nicht wahr. Die A'scharîja von der andern Seite suchen beide Glaubensartikel zu vereinigen, nämlich die Verneinung der Körperlichkeit und die Zulässigkeit des sinnlichen Schauens von etwas Unkörperlichem. Da aber dieses ihnen schwer fiel, mussten sie ihre Zuflucht [2] zu sophistischen, eine falsche Vorstellung erweckenden Argumenten nehmen, nämlich solchen, die die Vorstellung erwecken, dass sie wahr [3] seien, während sie falsch sind Nämlich es scheint bei den Argumenten etwas ähnliches vorzukommen, wie bei den Individuen Wie es nämlich bei den Menschen Leute von vollkommener Tugend gibt, andere, die einen Grad niedriger stehen, und solche, welche bloss die Vorstellung erwecken, dass sie tugendhaft sind, während sie es nicht sind, und dieses sind die Heuchler: eben so steht es mit den Argumenten; es gibt unter ihnen, welche von dem höchsten Grad der Evidenz sind, andere in untergeordnetem Grad, und endlich bloss heuchlerische, welche bloss die Vorstellung erwecken, dass sie evident sind, während sie falsch sind. Unter den Sätzen, in welchen sich die A'scharîja in diesen Fragen bewegen, sind solche, welche dienen, den Beweis der Mo'tazila zu entkräften [4], und andere, welche dazu dienen, um ihre Be-
[74] jahung der Zulässigkeit des Schauens von etwas Unkörperlichem zu unterstützen, und dass aus dieser Annahme Nichts Absurdes sich ergebe. Zur Bestreitung des Satzes der M'otazila, dass jedes Object des Sehens [5] in einer gewissen Gegend für den Sehenden [6] sei, führen einige von ihnen an, dass dieses nur ein Urtheil über das Diesseitige, nicht über das Jenseitige sei, und dass dieses [7] keiner der Fälle sei, bei welchen man das Ur-

---

1) Entweder muss اعتلّوا gelesen werden, wenn man اعتلّ = تجنّى عليه mit ل construiren darf, oder اعترضوا. 2) لجوا Cod

3) Statt صحيح (صحيحة siehe Vorrede) hat der Codex جج 4) رفع: möglich wäre دفع, das in der Bedeutung widerlegen, refutiren gewöhnlicher ist. 5) مرئى Cod.

6) الراى Cod. 7) هذا am Rande.

theil über das Diesseitige auf das Jenseitige übertragen müsse, und dass es zulässig sei, dass der Mensch etwas sehe, was nicht in irgend einer Gegend sei, da es zulässig sei, dass der Mensch durch die blosse Sehkraft auch ohne Auge sehe. Sie confundiren aber hiebei die Wahrnehmung des Verstandes mit der Wahrnehmung des Sehens. Denn der Verstand ist es, der etwas, das in keiner Gegend, d. h. in keinem Raume sich befindet, wahrnimmt. Zu der Bedingung des Sehens aber gehört offenbar, dass der Gegenstand desselben[1] für es in einer Gegend sei, nicht nur in irgend einer Gegend, sondern in einer determinirten Gegend. Desswegen findet das Sehen nicht in einer Lage wie immer, in der sich das Auge gegen den Gegenstand des Sehens befindet, Statt, sondern nur in bestimmten Lagen unter bestimmten Bedingungen; diese letzteren sind drei Dinge, Gegenwart des Lichts, durchsichtiger Körper zwischen dem Auge und dem Object des Sehens, und der Umstand, dass dieses nothwendig farbig ist. Diese für das Sehen selbstverständlichen[2] Dinge abweisen, heisst die von allen durch die Natur gekannten Axiome abweisen, und alle optischen und geometrischen Wissenschaften aufheben. Zwar haben die Leute, ich meine die Ascharija, gesagt: einer der Fälle, bei welchen das Urtheil über Diesseitiges auf das Jenseitige übertragen werden muss, ist das Vorhandensein einer nothwendigen Bedingung z. B unser Urtheil, dass jeder Wissende lebendig sein muss, weil das Leben im diesseitigen nothwendige Bedingung des Wissens ist: wenn dieses sich so verhält, so sagen wir ihnen: Eben so sind offenbar oben genannte Dinge im diesseitigen nothwendige Bedingungen für das Sehen: behandelt also das jenseitige wie das diesseitige euerem Princip gemäss.

Abu Hâmid wollte in seinem Buche almaqâcid diese Prämisse, dass jeder Gegenstand des Sehens in einer gewissen Gegend zu dem Sehenden stehe, angreifen, indem er einwarf, dass der Mensch ja im Spiegel sein Wesen sehe, und dass[3] sein Wesen für ihn in keiner Gegend sei: nämlich da er sein Wesen sieht, und sein Wesen nicht im Spiegel, der ihm gegenüber liegt, wohnt, so sieht er sein Wesen nicht in irgend einer Gegend. Dieses [75] ist aber ein Trugschluss; denn was er sieht, ist das Spiegelbild seines Wesens, und sein Spiegelbild befindet sich in einer Gegend, da das Bild im Spiegel, und der Spiegel in einer gewissen Position für ihn ist. Die Argumente, die sie für die Möglichkeit des Sehens eines unkörperlichen Gegenstandes vorbringen, sind besonders zwei, die das grösste Ansehen bei ihnen geniessen; eines davon, und zwar das bekannteste, besteht darin, dass sie sagen, eine Sache wird bloss in folgenden Gesichtspunkten gesehen, entweder insofern sie farbig ist, oder Körper, oder Farbe, oder existirend ist: manchmal zählen sie noch andere Gesichtspunkte auf, dann sagen sie: es ist aber falsch, dass sie gesehen wird, insofern sie Körper ist; denn wenn dieses wäre, so würde die Farbe nicht gesehen werden[4]: ferner ist es falsch, dass sie gesehen wird, insoferne sie Farbe ist: denn wenn

---

1) المرئى Cod. und so gewöhnlich 2) بنفسها sehr undeutlich; am Rande

3) ان ذاته mit dem Zeichen der Verwerfung und doch der Note صح 4) يرى Cod

dieses wäre, würde der Körper nicht gesehen werden [1]. Nun sagen sie [2] weiter: wenn nun alle Fälle der Disjunction, die man sich in diesem Betreff vorstellen kann, als falsch sich erweisen, so bleibt bloss übrig, dass die Sache gesehen wird, insoferne sie existirend ist. Der Trugschluss, der in dieser Rede liegt, ist offenbar, denn das Object des Sehens wird entweder an und für sich selbst gesehen oder von Seite des an und für sich selbst Gesehenen, wie diess [3] der Fall der Farbe und des Körpers ist. Denn die Farbe wird an und für sich gesehen, der Körper aber von Seite der Farbe. Desswegen wird das Farblose nicht gesehen. Würde eine Sache nur insofern sie existirend ist, gesehen, so müsste man die Töne sehen, überhaupt alle Gegenstände der Wahrnehmung der fünf Sinne; und es wären dann Sehen und Hören [4] und die übrigen Sinne ein einziger Sinn. Dieses Alles geht aber gegen den Verstand. Die Scholastiker sind wegen dieser Frage und ähnlicher gezwungen zuzugeben, dass die Farben gehört und die Töne gesehen werden können. Dieses geht aber gegen die Natur und gegen das was der Mensch begreift. Denn offenbar ist der Sinn des Sehens etwas Anderes als der Sinn des Hörens, und das Sinnlichwahrgenommene des einen etwas Anderes als das des andern; und das Organ des einen etwas Anderes als das des andern, — und es ist unmöglich, dass das Sehen sich in Hören verwandle, wie es unmöglich, dass die Farbe zum Ton wird. Diejenigen, welche behaupten, dass der Ton in irgend einer Zeit gesehen
[76] werden kann, müsste man fragen und ihnen sagen: Was ist das Sehen? Sie müssen natürlich antworten: Es ist die Kraft, durch welche die Gegenstände des Sehens [5], die Farben u. s. f. wahrgenommen werden. Dann [6] frägt man sie: Was ist das Gehör? Sie müssen antworten, es sei die Kraft, wodurch [7] die Töne [8] wahrgenommen werden. Auf dieses hin fragt man sie: Ist das Gesicht, wenn es die Töne wahrnimmt, bloss Gesicht, oder bloss Gehör? Wenn sie antworten, bloss Gehör [9]; so geben sie zu, dass es nicht die Farben wahrnimmt; und wenn sie sagen: bloss Gesicht, so nimmt es die Töne nicht wahr. Und wenn es nicht allein Gesicht ist, weil es die Töne [10] wahrnimmt, und nicht allein Gehör, weil es die Farben wahrnimmt, so ist es Gehör und Gesicht zugleich. Auf diese Weise würden alle Dinge ein einziges Ding sein, selbst die entgegengesetzten. Und dieses ist etwas, was, wie ich glaube, die Scholastiker unserer Religion zugeben werden oder wenigstens zugeben müssten. Es ist aber eine sophistische Ansicht von gewissen Alten, die durch ihre Sophistik bekannt sind.

Was nun die zweite Methode betrifft, welche die Scholastiker in Bezug auf Zulässigkeit des Schauens eingeschlagen haben, so ist es die von Abulma'âlî in seinem Buche Irschâd vorgezogene. Ihr Resumé ist folgendes: die Sinne nehmen die Wesen der

---

1) رى Cod. 2) قالوا nach الجسم, siehe Vorrede
3) هى undeutlich. 4) والسمع am Rande.
5) Die Worte المرئيات bis الاصوات stehen am Rande. 6) لم Cod statt ثم
7) به Cod. statt بها. 8) الاصوات wiederholt. 9) فان قالوا سمع فقط am Rande
10) الاصوات am Rande.

Dinge wahr: das wodurch die existirenden Dinge sich von einander unterscheiden, sind Zustände, welche nicht das Wesen ausmachen, und die Sinne nehmen sie nicht wahr, sondern bloss das Wesen. Das Wesen ist die Existenz[1] selbst, die allen existirenden Dingen gemeinschaftlich ist. Dann nehmen die Sinne das Ding bloss wahr, insoferne es existirend ist. Alles dieses ist im höchsten Grad verwerflich: am deutlichsten geht dieses daraus hervor, dass, wenn das Gesicht bloss das Wesen der Dinge wahrnehmen würde, es das Schwarze und Weisse nicht unterscheiden könnte: denn die Dinge unterscheiden sich von einander nicht durch das, was ihnen gemeinschaftlich ist. So wäre es überhaupt bei den Sinnen nicht möglich, dass das Gesicht die Unterschiede der Farben, das Gehör die Unterschiede der Töne, der Geschmack die Unterschiede der Speisen wahrnehme: und es würde daraus mit Nothwendigkeit folgen, dass die Wahrnehmungen der sinnlichen Gegenstände von demselben Genus wären und kein Unterschied zwischen der Wahrnehmung des Gehöres und der Wahrnehmung des Gesichtes bestünde. Alles dieses entfernt sich im höchsten Grade von dem, was der Mensch begreift. Die Sinne [77] nehmen die Wesenheiten der berührten Dinge bloss durch die Wahrnehmung der ihnen eigenthümlichen sinnlichen Seiten davon wahr Der Grund des Trugschlusses hiebei liegt darin, dass man das, was als wesentlich[2] wahrgenommen wird, annimmt als sei es durch sein Wesen wahrgenommen Wäre man mit solchen Sätzen nicht aufgewachsen[3] und an die Hochachtung von denen, welche sie behaupten, gewöhnt, so wäre es nicht möglich, dass in ihnen irgend eine Befriedigung liege, und kein Mann mit gesundem Menschenverstande würde ihnen Glauben schenken

Eine solche Verwirrung in religiösen Dingen, die so weit geht, dass sie die angeblichen Vertheidiger zu solchen elenden[4] Sätzen treibt, welche Gegenstand des Gelächters für diejenigen sind, welche sich nur im Geringsten mit der Abwägung der verschiedenen Klassen von Sätzen beschäftigen, ist dadurch veranlasst, dass man in Bezug auf Religion ausdrücklich dasjenige lehrt, wozu Gott und der Prophet ihre Ermächtigung nicht gegeben haben, nämlich die Mittheilung der Negation der Körperlichkeit an die grosse Menge. Nämlich es fällt schwer in einem Glaubenssatze zu vereinigen, dass ein Existirender ohne Körper vorhanden ist, und dass er mit den Augen wahrgenommen wird: denn die von den Sinnen wahrgenommenen Dinge sind entweder Körper oder an Körpern. Desswegen nehmen[5] gewisse Leute an, dass dieses Schauen einen Zuwachs[6] von Wissen in jenem Zeitpunkte bedeute. Aber auch dieses darf man der grossen Menge nicht klar sagen. Nämlich, da ihr Verstand sich von der Einbildung nicht lösen kann, sondern für sie das, was sie sich nicht einbilden kann, ein Nichtsein ist, und da sie sich etwas Unkörperliches nicht einbilden kann, und das Fürwahrhalten der Existenz dessen, was nicht in die Einbildung fällt, unmöglich ist, hat die Religion vermieden, ihr von dieser Idee zu sprechen, und hat Gott mit Eigenschaften qualificirt, welche der Einbildungskraft nahe stehen, so z. B. mit den Eigenschaften des

1) Statt الموجود ist offenbar الوجود zu lesen. 2) ناتيا Cod.
3) النشى Cod. 4) الهجينة Cod. 5) را Cod. 6) مزيد Cod.

Hörens, Sehens, des Angesichts u. s. f., jedoch mit der Bestimmung, dass ihm keiner von den durch die Einbildung vorstellbaren Gegenständen homogen und ähnlich ist. Wäre die Absicht der Religion gewesen, die grosse Menge zu belehren, dass Gott unkörperlich ist, so hätte sie nichts dergleichen ausgesprochen, sondern sie hat, da der erhabenste der in die Einbildung fallenden Gegenstände das Licht ist, für ihn das Bild des Lichtes gebraucht; da dieses das bekannteste Ding für den Sinn und die Einbildung ist. Durch diese Art von Apperception war es möglich, den Menschen die Dinge der Eschatologie verständlich zu machen: nämlich für diese Ideen wurden ihnen Bilder
[78] von Dingen, die in die Einbildung und die Sinne fallen, vorgestellt. Wenn nun das Gesetz über die Eigenschaften Gottes nach dem Wortlaut[1] genommen wird, so entsteht für diese weder dieser noch ein anderer Zweifel: denn, wenn man von ihm sagt, er sei Licht, und er habe einen Vorhang von Licht, wie es im Qorân und in den authentischen Traditionen steht, und dann verkündigt, dass die Moslimen ihn im Jenseits schauen werden, wie man die Sonne sieht, so entsteht bei allem diesem weder für die grosse Menge noch für die Gelehrten ein Bedenken oder Zweifel. Nämlich für die Gelehrten steht demonstrativ fest, dass dieser Zustand einen Zuwachs von Wissenschaft bedeute. Wenn man aber dies ausdrücklich der grossen Menge mittheilt, so wird für sie die ganze Religion aufgehoben, oder sie beschuldigt den Belehrenden des Unglaubens. Wer in diesen[2] Dingen vom Pfade des Religionsgesetzes sich entfernt, der verirrt sich vom geraden Weg. Wenn du aber die Religion genau erwägest, so wirst du, ausser dass sie für die Leute der grossen Menge in Bezug auf diese Ideen die Bilder ausgeprägt, ohne welche ihnen nicht möglich wäre, von den Ideen sich einen Begriff zu machen, finden, dass sie die Gelehrten auf diese Ideen selbst aufmerksam macht, an deren Statt sie der grossen Menge die Bilder davon gibt. Es ist also nothwendig bei der Beistimmung des Gesetzes über die Art des Unterrichts, welche es für jede Classe der Menschen speciell gegeben hat, stehen zu bleiben; sonst werden die beiden Unterrichte confundirt, und die religiöse prophetische Weisheit geht verloren. Desswegen sagt der Prophet: Wir Propheten haben den Auftrag erhalten, die Menschen nach ihrem geistigen Rang zu behandeln und sie nach dem Masse ihrer Verstandeskräfte anzureden. Wer alle Menschen im Unterrichte gleichartig behandelt, der ist wie einer, der sie bei irgend einer Thätigkeit gleichartig nimmt. Alles dieses ist gegen das durch die Sinne und den Verstand Erkannte. Jetzt ist dir klar geworden, dass das Schauen Gottes eine nach dem Wortlaut zu fassende Idee ist, und dass ihr kein Bedenken anhaftet, wenn die Gesetzesstellen in Bezug auf Gott nach dem Wortlaut genommen werden, d. h. wenn man nicht ausdrücklich die Verneinung oder die Bejahung der Körperlichkeit lehrt. Da nun die primitiven Glaubenssätze in Bezug auf Befreiung Gottes von unvollkommenen Eigenschaften, und das Mass, das man bei dem Unterricht der grossen Menge hierüber einhalten muss, klar geworden sind, so möchte es sich für uns ziemen, zu dem Theil überzugehen, welcher die Kenntniss der Handlungen[3] Gottes enthält; diess ist der fünfte Abschnitt, mit welchem der uns vorgesteckte Zweck erreicht ist.

1) Lies ظاهره; siehe Vorrede. 2) هذا Cod. 3) افعال fehlt im Codex; ist aber nothwendig.

Fünfter Abschnitt[1].

[79]

Kenntniss der Handlungen Gottes.

Wir werden in diesem Abschnitte nur fünf Themata behandeln, welche die Grundlagen für alles bilden, was zu dieser Kategorie gehört.

I. Erstes Thema, Bejahung der Schöpfung der Welt.
II. Zweites, Sendung der Propheten[2].
III. Drittes, Verhängniss und Rathschluss Gottes
IV. Viertes, Aussage von Gottes Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.
V. Fünftes, Eschatologie.

Erstes Thema.

Hervorbringung der Welt.

Wisse, dass die von dem Religionsgesetze bezweckte Kenntniss der Welt darin besteht, dass sie von Gott geschaffen und wundervoll hervorgebracht ist, und weder durch Zufall noch durch sich selbst existire. Der Weg, welchen die Religion einschlägt um dieses Princip zu erhärten, ist nicht der Weg der A'scharija. Wir haben schon früher auseinander gesetzt, dass diese Methoden weder evident und speciell für die Gelehrten, noch allgemein, für Alle gemeinschaftlich sind. Die wahren Methoden sind die einfachen: ich verstehe unter einfachen, die[3] wenige Prämissen haben, deren Schlussfolgerungen den an und für sich verständlichen Prämissen nahe stehen Die Auseinandersetzungen welche durch zusammengesetzte lange Schlüsse, die auf verschiedenartige Principien gebaut sind, geschehen, wendet die Religion für den Unterricht der grossen Menge nicht an. Wer immer die grosse Menge eine andere Art von Methoden als diese, nämlich die einfachen, führt und damit Interpretationen in die Religion hinein trägt, der misskennt ihren Zweck und weicht von ihrem wahren Wege ab. Eben so lehrt das Religionsgesetz durch ähnliche Schlüsse bloss jene Gegenstände kennen, für welche ein Bild im Diesseitigen

1) الفن; am Rande steht الباب, es ist gleichgültig; bei den zwei letztern Abschnitten gebraucht der Verfasser das Wort الفصل. 2) الرسل siehe Vorrede. 3) التي am Rande.

vorhanden ist. Wenn[1] ein starkes Bedürfniss die Menge darin zu unterrichten besteht, so wird dafür etwas genommen, das ihm am ähnlichsten ist; wie das mit der Eschatologie geschieht. Wofür kein Bedürfniss der Kenntniss in solchen Dingen da ist, belehrt man sie, dass dieses kein Gegenstand ihres Wissens ist, wie dieses Gott im Qorân vom Geist sagt. Wenn von uns dieses Princip festgestellt ist, so ist es nothwendig, dass die Methode, welche die Religion zum Unterricht der Menge über die Entstehung der Welt
[80] anwendet, zu den einfachen von Allen anerkannten Methoden gehöre. Ferner ist nothwendig, dass, wenn für das Entstehen derselben im Diesseitigen kein Bild sich darbietet, die Religion zur Versinnbildlichung die Entstehung von sinnlich Wahrnehmbarem anwende. Was nun den Weg betrifft, den die Religion zur Belehrung der Menge, dass die Welt von Gott gemacht ist, einschlägt, so ist es folgender: Wenn man die Verse des Qorâns, die diese Idee enthalten, betrachtet, so findet man, dass dieser Weg in der Methode der Fürsorge besteht. Diese ist eine der Methoden, von welchen wir gesagt haben, dass sie auf die Existenz des Schöpfers hinweisen. Nämlich wenn der Mensch seinen Blick auf etwas sinnlich Wahrnehmbares richtet, und bemerkt, dass es in einer gewissen Form, in einem gewissen Masse und in einer gewissen Lage gesetzt ist, welche mit dem Nutzen, den dieses sinnliche Ding darbietet, und mit dem beabsichtigten Zwecke übereinstimmen, so dass er anerkennen muss, dass, wenn es nicht in dieser Form, in diesem Masse, in dieser Lage existirte, jener Nutzen sich nicht ergeben würde, so weiss er positiv, dass dieses Ding von einem Künstler herkommt, der es gemacht hat, dass desswegen seine Form, seine Lage und sein Mass mit jenem Nutzen übereinstimmt, und dass die Uebereinstimmung der Vereinigung dieser Dinge mit der Existenz des Nutzens nicht durch Zufall da ist. Ein Bild davon ist folgendes: Wenn der Mensch einen Stein sieht[2], der auf der Erde sich befindet, und er findet, dass seine Form von der Art ist, dass das Sitzen darauf Statt findet, und so auch seine Lage und sein Mass, so weiss er, dass nur ein Künstler ihn gemacht, und ihm die Lage und das Mass an jenem Ort gegeben hat. Wenn er aber nichts von dieser Uebereinstimmung mit dem Sitzen bemerkt, so wird er positiv erklären, dass er durch Zufall auf diesen Platz gefallen und mit irgend einer Eigenschaft versehen ist, und dass kein Künstler ihn dorthin gesetzt hat. Eben verhält es sich mit der ganzen Welt. Denn wenn der Mensch seinen Blick auf das wirft, was in derselben ist, Sonne, Mond und die übrigen Gestirne, die Ursachen der vier Jahreszeiten, der Nacht und des Tages, die Ursachen der Regengüsse, der Gewässer, der Winde, und die Ursache der Cultivirung der Theile der Erde, und das Vorhandensein der Menschen auf ihr, und der übrigen Wesen an Thieren und
[81] Pflanzen, und dass die Erde für die Wohnung der Menschen und aller Thiere des Festlandes passt, und ebenso das Wasser[3] für die Wasserthiere, und die Luft für die fliegenden Geschöpfe, und dass, wenn Etwas von dieser Natur und diesem Bau beschädigt würde, die Existenz der hier befindlichen geschaffenen Wesen Schaden litte, so weiss er

1) ما von mir eingesetzt. 2) إ Cod. 3) موافق Cod

positiv, dass diese Uebereinstimmung, welche sich in allen Theilen der Welt für Menschen, Thiere und Pflanzen findet, nicht vom Zufall herkomme, sondern dass es von einem Beabsichtigenden, der es beabsichtigt hat, und von einem Wollenden, der es gewollt hat, herrührt, und dieses ist der erhabene Allâh. Er weiss positiv, dass die Welt geschaffen ist, nämlich er weiss mit Nothwendigkeit, dass diese Uebereinstimmung nicht vorhanden sein könnte[1], wenn seine Existenz nicht von einem Schöpfer, sondern vom Zufalle abhinge. Dass diese Art von Beweisführung entscheidend (positiv) und einfach ist, erhellt aus dem, was wir geschrieben haben. Nämlich sie ist auf zwei von Allen anerkannten Principien gebaut: 1) dass die Welt mit allen ihren Theilen für die Existenz des Menschen und aller darin befindlichen Wesen passt, 2) dass das, was in allen seinen Theilen für eine einzige Handlung[2] passend und übereinstimmend und auf einen einzigen Zweck hin gerichtet ist, nothwendig gemacht ist: und es folgt[3] aus diesen zwei Principien naturgemäss, dass die Welt geschaffen ist, und dass sie einen Schöpfer hat. Nämlich der Beweis der Fürsorge weist auf beide Dinge zugleich hin. Und desswegen ist sie die edelste Beweisführung für die Existenz des Schöpfers. Dass aber diese Art von Beweisführung im Qorân gefunden wird, geht aus mehr als einer von den Stellen hervor, welche von dem Beginn der Schöpfung handeln; z. B. Sur. LXXVIII, 6 sqq.: Haben wir nicht die Erde als Lager, und die Berge als Pflöcke gesetzt? bis zu den Worten und dick bebuschte Gärten. Wenn man diesen Vers betrachtet, so findet man darin eine Hinweisung auf die Uebereinstimmung der Theile der Welt für die Existenz des Menschen. Nämlich der Vers beginnt, indem er uns Menschen, weisse und schwarze, auf etwas selbstverständliches aufmerksam macht, nämlich dass die Erde mit einer Eigenschaft geschaffen wurde, wodurch es möglich ist, auf ihr zu wohnen, und dass, wenn sie bewegt, oder in einer andern Form, oder an einem andern Platze, als den sie einnimmt, oder in einem anderen Masse, als das sie hat, wäre, es nicht möglich sein würde, dass wir uns auf ihr befänden[4], und auf ihr geschaffen [82]
wären[5]. Alles dieses ist zusammengefasst in den Worten: Haben wir nicht die Erde zum Lager gemacht? Nämlich das Lager begreift in sich die Uebereinstimmung in Form, Ruhe und Lage: überdiess noch die Eigenschaft der Bequemlichkeit[6] und Weichheit. Wie herrlich ist diese wundervolle[7] Rede, wie ausgezeichnet dieses Glück, wie ausserordentlich die Vereinigung dieser Eigenschaften. Nämlich in dem Worte Lager ist alles vereinigt, was in der Erde an Uebereinstimmung für das Existiren des Menschen auf ihr sich findet. Dieses ist etwas, was den Gelehrten in einer langen Reihenfolge[8] von Untersuchungen und einer nicht unbedeutenden Zeitfolge klar geworden ist. Gott begnadigt mit seiner Barmherzigkeit wen er will. Mit den Worten die Berge

1) يمكن wiederholt. 2) انعل Cod. statt لفعل.
3) Weder in Qâmûs noch im Çahâh findet sich eine VIIIte Form dieses Verbums; es ist also wohl فبنتج zu lesen 4) توجد Cod. 5) تخلق Cod. 6) الرثارة Cod
7) الاعجاز Druckfehler statt الاعجاز; siehe Vorrede. 8) ترتيب Cod.

als Pflöcke weist er auf den Nutzen hin, der in der Unbeweglichkeit der Erde von Seite der Berge liegt. Denn wenn die Erde in kleinerm Masse, als das sie hat, existirte, etwa, wie du sagen möchtest, ohne die Berge wäre, so würde sie in Folge der Bewegung der übrigen Elemente, d. h. des Wassers und der Luft, erschüttert werden und erbeben, und würde aus ihrer Stelle heraustreten. Und wenn diess Statt fände, so würden nothwendig die lebenden Wesen zu Grunde gehen. Somit ist[1] die Uebereinstimmung ihrer Unbeweglichkeit mit dem, was auf ihr sich befindet, nicht durch Zufall, sondern rührt[2] von einem Agens her, das sie beabsichtigt hat, und von einem Wollenden, der sie gewollt hat; und sie ist nothwendig von Gott, der sie beabsichtigt hat, hervorgebracht und mit dieser Eigenschaft begabt, welche er für die Existenz der auf ihr vorhandenen Wesen bestimmt hat. Ferner macht er auf die Uebereinstimmung der Existenz von Tag und Nacht aufmerksam, indem er sagt LXXVIII 10, 11: Wir haben die Nacht als Hülle und den Tag für das Suchen des Lebensunterhaltes gemacht. Er meint damit, dass er die Nacht als Decke und Hülle der vorhandenen Wesen vor der Hitze der Sonne gemacht hat. Nämlich wäre nicht das Verschwinden[3] der Sonne während der Nacht, so würden die Wesen, deren Leben Gott für die Zeit der Sonne gemacht hat, zu Grunde gehen, nämlich Thiere und Pflanzen. Und da die Hülle vor der Hitze schützt und zugleich Decke ist, und in der Nacht diese beiden Eigenschaften sich finden, so hat er sie Hülle genannt. Diess gehört zu den wundervollsten Metaphern. In der Nacht liegt noch ein andrer Nutzen für die Thiere, nämlich dass der Schlaf in ihr tief und vollständig ist, weil das Licht verschwunden ist, welches die Sinne zu dem Aeussern des
[83] Körpers aufregt, und das ist das Wachen. Desswegen sagt Gott Sur. LXXVIII, 9 wir haben euern Schlaf subât gemacht d. h. einen, in dem man sich ganz versenkt, von wegen der Dunkelheit der Nacht. Dann sagt er Sur. LXXVIII, 12, 13: Wir haben über euch sieben starke (Himmel) gebaut und darin eine brennende Leuchte gesetzt. Mit dem Worte gebaut bezeichnet er die wundervolle Hervorbringung, und die in ihnen befindliche Uebereinstimmung[4] und die Ordnung und Anreihung. Mit der Eigenschaft der Stärke bezeichnet er das, was er in die Himmel an unablassender und unermüdlicher Bewegungskraft gelegt hat, so dass sie nicht einstürzen, wie Dächer und hohe Gebäude. Hierauf deutet die Stelle Sur. XXI, 33: Wir haben den Himmel zu einem wohl bewahrten Dache gemacht. Alles dieses macht aufmerksam, dass die Himmel in ihren Anzahlen, Formen, Lagen, Bewegungen mit der Existenz dessen, was auf der Erde und um sie ist, übereinstimmen, so dass, wenn ein einziger der himmlischen Körper nur einen einzigen Augenblick anhielte, Alles auf dem Angesicht der Erde zu Grunde ginge, geschweige, wenn sie alle stille stünden. Einige haben behauptet, dass das Blasen in die Trompete, welches die Veranlassung des Getöses ist, das Stillestehen der Himmelssphäre bedeute. Sodann weist er auf den speciellen Nutzen der Sonne, und ihre Ueber-

---

1) يعرض Cod. 2) عرض Cod. 3) عيبة Cod.

4) Statt الاتقان ist vielleicht الاتقان „vollkommener Bau“ zu lesen.

einstimmung mit der Existenz dessen, was auf der Erde ist, hin. So spricht Gott Sur. LXXVIII, 13 und wir haben in ihn eine brennende Leuchte gesetzt. Er nennt sie eine Leuchte, weil das Ursprüngliche die Finsterniss, und das Licht etwas später hinzutretendes[1] ist: wie die Leuchte zu der Finsterniss der Nacht hinzutritt; und wäre die Leuchte nicht, hätte der Mensch von dem Gesichtssinn während der Nacht keinen Nutzen. Ebenso wenn die Sonne nicht wäre, würde das lebende Wesen überhaupt von dem Gesichtssinn[2] keinen Nutzen haben. Er hat aber nur auf diesen Nutzen der Sonne, mit Ausschluss der andern Vortheile hingewiesen, weil dieser der edelste und offenbarste Nutzen ist. Ferner macht Gott auf die Fürsorge aufmerksam, welche beim Herabsteigen des Regens erwähnt ist: denn er kommt bloss wegen der Pflanzen und der Thiere herab. Denn das Niederfallen des Regens, welcher in bestimmtem Masse und in bestimmter Zeit zum Vortheil der Pflanzen eintritt, kann nicht vom Zufall kommen, sondern ist von der Fürsorge für das hier Vorhandene bedingt. Gott sagt Sur. LXXVIII, 14, 15, 16): Wir haben von den Regen schwangern Wolken strömendes Wasser herabgesendet, um dadurch Getreide und Pflanzen und dicht bebuschte Gärten hervorzubringen. Die Zahl der Verse des Qorâns, welche auf diese Idee[3] aufmerksam machen, ist gross, so Sur. LXXI, 14: Habt ihr nicht [84] gesehen, wie Gott sieben Himmel in Stockwerken (oder: concentrisch) geschaffen und darin den Mond als Licht und die Sonne als Leuchte gesetzt hat, und Gott hat euch aus der Erde als Pflanze wachsen lassen; ebenso[4] die Stelle, Sur. II, 20: Gott ist es, welcher für euch die Erde als Teppich und den Himmel als Zelt gemacht hat. Wollten wir uns daran machen, alle diese Verse aufzuzählen[5], und im Detail durchzugehen, was sie in Bezug auf die Fürsorge behandeln, welche auf den Schöpfer und das Geschaffene hinweist, so würden viele Bände dieses nicht fassen: aber dieses ist nicht unsere Absicht in diesem Buche; doch werden wir vielleicht, wenn uns Gott das Leben gewährt und uns die Musse nicht fehlt, eine Schrift über die göttliche Fürsorge verfassen, auf welche der Qorân aufmerksam gemacht hat.

Du musst wissen, dass diese Art von Beweisführung im höchsten Grad derjenigen entgegengesetzt ist, von welcher die A'scharîja behaupten, dass sie der Weg zur Kenntniss Gottes sei. Sie sagen nämlich, dass die Hinweisung der existirenden Dinge auf Gott nicht von Seiten einer gewissen Weisheit in ihnen Statt finde, welche die Fürsorge bedinge, sondern von Seite der Admissibilität, das heisst von Seite des Umstandes, dass sich in allen existirenden Dingen zeigt, es sei[6] nach dem Verstande zulässig, dass es diese und

---

1) طار Cod., (was übrigens als طار kein Fehler wäre). 2) بخاصة Cod.

3) على هذا المعنى am Rande.

4) Statt ومثل hat der Codex etwas, das wie وقبل aussieht.

5) Es wird besser sein لتعدّد statt لتعدّد zu lesen 6) تكون Cod.

die entgegengesetzte Eigenschaft habe. Wenn diese Zulässigkeit nach beiden Seiten gleichheitlich ist, so gibt es keine Weisheit und es existirt durchaus keine Uebereinstimmung zwischen dem Menschen und zwischen den Theilen des Universums. Denn wenn es möglich ist nach ihrer Behauptung, dass die existirenden Dinge anders als sie sind, seien, ebensogut wie sie auf die jetzige Weise existiren, so gibt es keine Uebereinstimmung zwischen dem Menschen und den existirenden Dingen, mit deren Schöpfung Gott ihm eine Gnade erwiesen und wofür er ihm Dankbarkeit befohlen hat Denn dieses ist die Ansicht, aus welcher consequent folgen würde, dass die Möglichkeit den Menschen als Theil dieser Welt zu schaffen eben so ist wie z. B. die Möglichkeit ihn in der Leere zu schaffen, von der sie die Ansicht haben, dass sie existirt. Ja nach ihnen ist es möglich, dass der Mensch eine andere Form und Natur habe, und doch von ihm menschliche Action ausgehe: auch ist es bei ihnen möglich, dass er einen Theil einer andern Welt[1], verschieden von dieser Welt an Definition und Art[2], ausmache; so dass es keine Wohlthat gäbe, wodurch der Mensch begnadigt wäre: denn was nicht nothwendig oder
[85] nicht vorzüglicher für den Menschen ist, das kann der Mensch entbehren; und was er entbehren kann, dessen Vorhandensein ist nicht Folge einer Wohlthat für ihn. Alles dieses widerspricht dem, was in den geistigen Anlagen[3] des Menschen sich findet. Und wie Jemand, welcher läugnet, dass die Wirkungen auf die Ursachen in Kunstwerken gebaut sind, oder dessen Verstand sie nicht erfasst, kein Wissen von der Kunst und dem Künstler hat: ebenso läugnet derjenige den weisen Schöpfer, welcher läugnet, dass die Wirkungen in dieser Welt auf die Ursachen gebaut sind. Hocherhaben ist Gott über eine solche Rede.

Wenn sie sagen, dass Gott die Gewohnheit diese Ursachen zu statuiren in die Geister gelegt hat, dass sie aber vermöge seines Willens keinen Einfluss auf die verursachten Dinge ausüben, so ist diess ein Satz, der sich sehr weit von der Forderung der Weisheit entfernt, ja sie sogar ganz aufhebt. Denn wenn die verursachten Dinge ebenso gut ohne diese Ursachen existiren können, wie sie durch sie existiren können, was ist für eine Weisheit darin, dass sie von diesen Ursachen herkommen? Nämlich, wenn die verursachten Dinge von den Ursachen herkommen, so sind bloss drei Fälle möglich: 1) entweder dass die Ursachen wegen der Wirkungen absolut nothwendig sind, wie z. B. dass der Mensch Nahrung zu sich nimmt, 2) oder in Rücksicht des Bessern, das heisst, dass die verursachten Dinge dadurch besser und vollkommener sind z. B. dass der Mensch zwei Augen hat, 3) oder, dass sie weder nothwendig noch in Hinsicht auf etwas Besseres da sind, so dass das Herkommen der Wirkungen von den Ursachen bloss durch Zufall und ohne bestimmten Zweck Statt findet. In diesem Fall gibt es hiebei durchaus keine Weisheit, welche auf irgend eine Weise auf einen Schöpfer hinwiese; sondern er wiese bloss auf den Zufall hin. Nämlich, wenn zum Beispiel weder die Form der Hand des Menschen, noch die Zahl ihrer Finger, noch das Mass derselben

---

1) عالم اخر am Rande; der Text hat العالم. 2) والسرح Cod. 3) عطر Cod.

nothwendig, oder in Hinsicht auf das Bessere gebildet, zum Festhalten, was ihre Action ist und zum Umfassen aller Dinge von den verschiedensten Formen, oder übereinstimmend wäre zum Ergreifen der Werkzeuge aller Künste, so wäre das Vorhandensein der Actionen der Hand, wie sie durch ihre Form, Anzahl ihrer Theile und Mass derselben bedingt sind, bloss zufällig. Wäre dieses so, so gäbe es keinen Unterschied, ob der Mensch mit der Hand oder mit dem Huf, oder mit einem andern Glied, wie die einzelnen Thiere es haben[1] in der der Action entsprechenden Form, begabt wäre. Ueberhaupt, wenn wir [85] den Begriff von Ursachen und Wirkungen aufheben, so gibt es nichts, womit die Anhänger des Zufalls widerlegt werden können, nämlich diejenigen, welche behaupten, dass es keinen Schöpfer gebe, und dass alles, was in dieser Welt entsteht, bloss aus materiellen Ursachen entspringe. Denn von zwei zulässigen Dingen liegt es näher, dass das eine vom Zufalle herkomme, als von einem Agens mit freiem Willen. Nämlich wenn die A'scharîja sagen, die Existenz von zwei oder mehreren zulässigen Dingen weist darauf hin, dass es ein determinirendes Agens gibt, sollten sie eher sagen, dass die Existenz der vorhandenen Dinge in einer von zwei oder mehreren zulässigen Weisen vom Zufall herkomme, da der Wille nur wegen einer Ursache wirkt und was ohne Ursache und Veranlassung geschieht, zufällig ist. Wir sehen ja viele Dinge auf diese Weise entstehen, wie es bei den Elementen vorkommt, dass sie eine Vermischung zufällig eingehen, wodurch irgend ein Wesen zufällig entsteht, und dann eine andere Verbindung eingehen, wodurch ein anderes Wesen zufällig entsteht. Auf diese Weise wären alle existirenden Wesen durch Zufall entstanden.

Nun aber, nachdem wir gesagt haben, dass hier eine Ordnung und Anreihung Statt finden muss, die nicht vollständiger und vollkommener sein kann, und dass die Mischungen bestimmt und determinirt, und die daraus entstehenden Wesen nothwendig sind, und hierin nie eine Störung eintritt, so ist nicht möglich, dass dieses durch Zufall existirt: denn was durch Zufall existirt, hat eine geringere Nothwendigkeit. Auf dieses weist die Stelle des Qorân hin, Sur. XXVII, 90: Werk Gottes, der alles vollkommen gemacht hat. Ich möchte wissen, welche Vollkommenheit[2] in den Dingen sein kann, wenn sie nach Zulässigkeit existiren: denn von dem bloss Zulässigen kann ebenso gut das Gegentheil existiren. Hierauf deutet die Stelle Sur. LXVII, 3: Du siehst in der Schöpfung des Barmherzigen keine Discrepanz: wende deinen Blick wieder hin ob du eine Kluft siehst. Welche Discrepanz könnte grösser sein, als wenn alle Dinge mit einer andern Eigenschaft existiren könnten, als die sie wirklich haben, während vielleicht die Eigenschaft, die sie nicht haben, trefflicher wäre, als die sie wirklich haben. Wenn Jemand zum Beispiel sagt, dass, wenn[3] die östliche [87] Bewegung eine westliche, und die westliche eine östliche wäre, hierin kein Unterschied in der Constitution der Welt sein würde, so hebt er die Weisheit auf. Er wäre gerade so als wenn Jemand sagt[4], wenn die Rechte des Thieres[5] eine Linke, oder die Linke

1) يحص Cod. 2) اتفاق Cod. 3) لوكانت am Rande. 4) انه am Rande.
5) الحيوان am Rande mit der Bemerkung صح; der Text hat الانسن (الانسان).

eine Rechte wäre, so fände kein Unterschied in der Constitution des Thieres Statt, denn wie man sagen kann, dass eines von zwei zulässigen Dingen in einer der zwei zulässigen Formen von einem Agens mit freiem Willen herkomme, so kann man ebenso gut sagen, dass es in einer von zwei zulässigen Weisen von seinem Agens durch Zufall herkomme, da wir viele zulässige Dinge in beiden zulässigen Weisen von ihren Agentien durch Zufall herkommen sehen Du weisst sehr gut, dass alle Menschen die Ansicht haben, die gemeinen Kunstwerke seien diejenigen, von denen man annimmt, dass sie in einer andern Weise hätten gemacht werden können, so dass die gemeine Weise vieler Fabricate mit dieser Eigenschaft zu dem Glauben verführt, sie seien durch Zufall entstandene: du weisst auf der andern Seite, dass die Menschen das für das edelste Kunstwerk halten, wovon sie gestehen müssen, dass es nicht in einer vollkommeneren und trefflicheren Form sein könnte, als in der, in welcher es der Künstler hervorgebracht hat. Hieraus geht hervor, dass diese Ansicht der Scholastiker der Religion und der Philosophie widerspricht. Der Sinn unseres Ausspruches, dass die Behauptung von der Admissibilität eher die Negation des Schöpfers beweist, als seine Existenz, ausserdem, dass sie ihm die Weisheit abspricht, ist der: wenn [1] man nicht einsieht, dass es zwischen den Anfängen und den Zielpuncten in den hervorgebrachten Dingen Mittelglieder gibt, auf welche die Existenz der Zielpuncte gebaut ist, so gibt es keine Ordnung und Reihenfolge, und wenn es diese nicht gibt, so existirt kein Beweis, dass diese Wesen ein wollendes, wissendes Agens haben. Denn die Ordnung und Anreihung und das Gegründetsein der Wirkungen auf die Ursachen beweist, dass sie von einem Wissen und einer Weisheit abstammen. Ist aber etwas Zulässiges in einer von zwei zulässigen Weisen, so kann es von einem nicht weisen Agens durch einen von seiner Seite eintretenden Zufall herkommen, wie wenn zum Beispiel ein Stein in Folge der in ihm [2] liegenden Schwere auf die Erde
[88] stürzt, so kann er in einer oder der andern Richtung, oder in einem oder andern Ort, in einer oder andern Lage fallen. Dann folgt mit Nothwendigkeit aus dieser Rede, entweder absolute Aufhebung der Existenz des Agens oder Aufhebung eines wissenden weisen Agens. Hoch erhaben ist Gott über dieses!

Die Scholastiker unter den Aʿscharîja hat zu dieser Ansicht die Flucht vor der Behauptung der natürlichen Kräfte geführt, welche Gott mit den vorhandenen Dingen verbunden hat, wie er mit ihnen die Seelen und andre einflussreiche Ursachen verbunden hat. Sie fliehen aber vor der Behauptung dieser Ursachen aus Furcht, es möchte sich daran die Behauptung schliessen, dass es wirkende Ursachen mit Ausschluss Gottes gebe. Aber fern davon! Es gibt kein anderes Agens, als Gott, da er der wundervolle Hervorbringer der Ursachen ist und sie zu einflussreichen Ursachen mit seiner Ermächtigung und zum Zweck der Bewahrung ihrer Existenz gemacht hat. Wir werden diese Idee noch weiter bei dem Thema der Prädestination und des göttlichen Rathschlusses ausführen. Ferner fürchteten sie, es möchte der Behauptung von den natürlichen Ursachen sich die Lehre an-

---

1) Die Handschrift hat تعلى (تعالى) nach انّه. 2) الذى einzusetzen; siehe Vorrede.

schliessen, dass die Welt von einer natürlichen Ursache emanire. Wenn sie wüssten, dass die Natur etwas Geschaffenes ist, und dass Nichts mehr auf den Schöpfer hinweist, als die Existenz eines mit solcher Vollkommenheit begabten Wesens, so würden sie wissen, dass, wer die Verneinung der Natur behauptet, einen grossen Theil der Objecte der Beweisführung der Existenz des wissenden Schöpfers hinfällig macht, indem er einen Theil der von Gott herrührenden Wesen läugnet. Nämlich wer eine Gattung der existirenden[1] Geschöpfe läugnet, der läugnet eine von den Actionen des Schöpfers: und ein solcher nähert sich dem, welcher eine von den Eigenschaften Gottes läugnet. Ueberhaupt da die Speculation dieser Leute von dem ersten[2] Anblick hergenommen ist, das heisst, aus Meinungen besteht, die dem Menschen bei dem ersten Blick einfallen, und da es bei dem ersten Anblick scheint, dass der Name des Willens nur für denjenigen gebraucht[3] wird, der das Schlimme und sein Gegentheil thun kann; so hegen sie die Ansicht, dass, wenn sie die Wesen nicht als zulässig setzen, sie nicht die Existenz eines wollenden Agens behaupten dürfen. Daher sagen sie: Alle Wesen sind zulässig, um daraus zu bejahen, dass das wirkende anfängliche Agens wollend ist. Es ist, als ob sie nicht sähen, dass die Ordnung in den künstlichen Dingen eine nothwendige ist, und doch von einem wollenden Agens, dem Künstler, herkommt. [89]

Diese Leute haben nicht Acht, dass von dieser Ansicht in sie der Gedanke, Gott die Weisheit abzusprechen oder die Annahme einer zufälligen Ursache für die Dinge sich einschleicht. Denn die Dinge, welche der Wille nicht wegen eines bestimmten Objectes, das heisst, wegen eines bestimmten Zieles wirkt, sind ein blosser Tand und werden dem Zufall zugeschrieben. Wenn sie wüssten, wie wir gesagt haben, dass wegen der in den Actionen der Natur vorhandenen Ordnung sie von einem wissenden Schöpfer herkommen müsse, wenn nicht, dass die Ordnung in ihr zufällig wäre, so brauchten sie nicht die Actionen der Natur zu läugnen, womit sie eine der Heerschaaren[4] läugnen, welche Gott für die Hervorbringung vieler durch ihn mit seiner Ermächtigung existirender Dinge[5] und für ihre Erhaltung dienstbar gemacht hat. Nämlich Gott hat Dinge ins Sein durch Ursachen gerufen, welche er dazu von Aussen (das sind die himmlischen Körper) dienstbar gemacht hat und durch Ursachen, die er in den Wesen dieser Dinge selbst hat entstehen lassen, und diess sind die Seelen und die natürlichen Kräfte, so dass dadurch die Existenz der Dinge bewahrt und die Weisheit vollständig wird. Wer ist wohl ungerechter als derjenige, der die Weisheit aufhebt und gegen Gott die Lüge ersinnt

Dieses ist der Umfang der Veränderung, welche die Religion in Bezug auf diese und andere Ideen, die wir früher schon vorgetragen haben und später noch vortragen werden, erfahren hat. Aus diesen ist klar geworden, dass die religiösen Methoden, welche Gott den Menschen aufgestellt hat, damit sie erkennen, dass die Welt von ihm geschaffen und hervorgebracht ist, in dem bestehen, woraus die Weisheit und die Fürsorge für alle

1) الموجودة zu lesen; siehe Vorrede. 2) Lies بادئ. 3) ينطلق Cod.
4) حند Cod. 5) موجودات Druckfehler statt موجوداته.

in ihr enthaltenen Dinge, besonders für den Menschen deutlich hervorgeht. Und diese Methode verhält sich an Klarheit für den Verstand, wie die Sonne an Klarheit für die sinnliche Empfindung. Die Methode, die man für die grosse Menge zum Begreifen dieser Idee einschlägt, ist die Versinnbildlichung durch das Diesseitige; wenn es auch (streng genommen) im Diesseitigen kein Bild dafür gibt, da es für die grosse Menge nicht möglich ist, sich von dem, wofür es kein Bild im Diesseitigen gibt, nach seinem wahren Wesen[1] einen Begriff zu machen. Daher verkündet Gott im Qorân, dass die Schöpfung der Welt vorfiel in einer Zeit, und dass er sie aus etwas geschaffen hat, da man im
[90] Diesseitigen nichts Entstandenes kennt ohne diese Eigenschaft. Daher sagt Gott im Qorân, indem er von seinem Sein vor der Entstehung der Welt spricht, Sur. XI, 9: Sein Thron war auf dem Wasser. Ferner heisst es, Sur. XLI, 10: Euer Herr Allâh ist derjenige, welcher die Erde und den Himmel in sechs Tagen geschaffen hat; dann richtete er sich gegen den Himmel, der Rauch war u. s. f. die übrigen Verse des Qorâns, die von diesem Gegenstand handeln. Man darf nichts davon für die grosse Menge interpretiren, und muss sich bei diesen geoffenbarten Worten streng an das gebrauchte Bild halten. Wer es verändert, hebt die religiöse Weisheit auf. Wenn man aber den Leuten sagt, es sei Glaubenslehre, dass die Welt entstanden, und aus Nichts und nicht in einer Zeit geschaffen sei, so ist diess etwas, wovon sich die Wissenden keinen Begriff machen können, geschweige die grosse Menge. Man muss daher, wie wir gesagt haben, in der Religion nicht von dem Begriff abweichen, den sie für die grosse Menge aufgestellt hat, und nichts anderes ihr ausdrücklich mittheilen. Denn diese Art von Versinnbildlichung über die Schöpfung der Welt findet sich im Qorân, in der Tora und in den übrigen geoffenbarten Büchern. Wunderbar hiebei ist, dass die Versinnbildlichung, welche in der Religion über die Schöpfung der Welt sich findet, mit dem Sinne der Entstehung im Diesseitigen harmonirt. Doch hat die Religionsquelle diesen Ausdruck nicht gebraucht: und diess ein Fingerzeig für die Wissenden, dass die Entstehung der Welt nicht der Entstehung, wie sie im Diesseitigen vorkommt, gleich ist. Es wird dafür nur der Ausdruck Khalq und Futûr gebraucht; und diese Ausdrücke passen, um sich von beiden Gegenständen einen Begriff zu machen, einen Begriff von der Entstehung, im Diesseitigen, und einen Begriff von der Entstehung, zu welcher die Demonstration bei den Wissenden in Bezug auf das Jenseitige führt In diesem Falle ist aber der Ausdruck Entstehung und Ewigkeit in der Religion eine Neuerung, und veranlasst grosses Bedenken, welche zum Verderben der Glaubenssätze der grossen Menge führt, besonders der Dialectiker unter ihr. Desswegen verfallen die Scholastiker unter unsern Religionsgenossen, ich meine die Aschârîja in die ärgste Verwirrung und in die grösste Bedenklichkeit: nämlich sie sprechen ausdrücklich, dass Gott mit einem ewigen Willen will. Dieses ist eine Neuerung, wie wir gesagt haben, und sie setzen, dass die Welt entstanden ist Sagt man zu ihnen: Wie kann etwas gewolltes Entstandenes von einem ewigen Willen herkommen? so antworten sie: der ewige Wille verbindet sich mit der Hervor-

1) كنهه Cod.; am Rande steht die Bemerkung لعله على كنه ما, welche nicht übel.

bringung desselben in einer determinirten Zeit, das ist die Zeit, in welcher es existirt. [91]
Wenn man nun sagt: Wenn das Verhältniss des wollenden Agens zum Hervorgebrachten in der Zeit seines Nichtseins das nämliche ist, wie zur Zeit seiner Hervorbringung, so kann das Hervorgebrachte ebenso gut in einer andern Zeit in die Existenz getreten sein, als in der Zeit, wo dieses wirklich geschehen ist, da sich in der Zeit seiner Existenz keine Action mit ihm verbindet, welche für die Zeit seines Nichtseins von ihm zu negiren ist. Ist aber das Verhältniss ein verschiedenes, so ist hier nothwendig ein entstandener Wille vorhanden. wenn nicht, so müsste ein hervorgebrachtes Geschaffene von einer ewigen Action herkommen; denn was hiebei von der Action gilt, gilt auch vom Willen. Nämlich man sage ihnen, wenn die Zeit, nämlich die Zeit seiner Existenz da ist, und es existirt, existirt [1] es durch eine ewige oder durch eine hervorgebrachte Action? Wenn sie antworten: durch eine ewige Action, so geben sie die Möglichkeit der Existenz eines Hervorgebrachten durch eine ewige Action zu; wenn sie aber sagen: durch eine hervorgebrachte Action, so folgt daraus für sie mit Consequenz, dass es einen hervorgebrachten Willen gibt. Wenn sie aber sagen: der Wille ist die Action selbst, so sagen sie etwas Absurdes; denn der Wille ist die Ursache der Action in dem Wollenden, und würde, wenn der Wollende irgend eine Sache zu irgend einer Zeit will, diese Sache, wenn die Zeit da ist, ohne [2] eine Action von seiner Seite durch den vorausgehenden Willen existiren, so wäre sie existent ohne ein Agens. Ferner möchte man glauben, dass, wenn es nothwendig ist, dass von einem entstandenen Willen ein entstandenes Gewolltes herkommt, auch von einem ewigen Willen ein ewiges Gewolltes herkommen muss: wäre diess nicht der Fall, so wäre das Gewollte des ewigen und entstandenen Willen identisch. Dieses ist aber absurd. Alle diese Zweifel haben die Scholastiker des Islams nur dadurch erregt, weil sie über die Religion etwas ausdrücklich lehren, was Gott nicht erlaubt hat; denn es steht in keiner Religionsquelle, dass Gott mit einem entstandenen oder ewigen Willen will; und sie folgen daher dem äussern Wortlaut des Gesetzes nicht, so dass sie zu den Leuten gehören, deren Glück und Seligkeit von dem Befolgen des Wortlautes bedingt ist: sie schliessen sich aber auch nicht an den Rang der Leute der Evidenz an, so dass sie zu den Leuten gehörten, deren Glück in den Wissenschaften der Evidenz gegründet ist. Desswegen gehören sie weder zu den Wissenden noch zur gläubigen für wahr haltenden Menge; sie gehören nur zu denjenigen, in deren Herzen eine Abweichung, und in deren Herzen eine Krankheit ist. Denn sie sagen mit der äussern Rede Dinge, welcher ihre innere Rede widerspricht. Dieses ist die [92]
Frucht des Parteieifers und der persönlichen Zuneigung. Die Annäherung an solche Reden kann Ursache werden, dass man sich der durch den gesunden Menschenverstand begreiflichen Dinge entschlägt, wie wir dieses bei solchen eintreten sehen, die in der Methode der A'scharija geschickt, und in ihr seit ihrer Jugend eingeübt sind. Diese sind ohne Zweifel durch den Vorhang der Gewohnheit und der Erziehung von der wahren

1) ف von هل ist im Druck ausgefallen; es muss فهل heissen. 2) غير am Rande

Erkenntniss ausgeschlossen. Das über vorstehende Frage Abgehandelte mag für unsern Zweck hinreichen. So gehen wir denn zu dem zweiten Thema über.

Zweites Thema.

Sendung der Propheten.

Die Speculation über dieses Thema dreht sich um zwei Gesichtspuncte: 1) über die Bejahung des Vorhandenseins der Gesandten, 2) über das, wodurch man erkennt, dass das Individuum, das diese Würde in Anspruch nimmt, wirklich einer von ihnen ist, und dass seine Behauptung nicht falsch ist. Was die Existenz einer solchen Classe von Leuten betrifft, so wollten einige diess durch den Syllogismus feststellen. Dieses sind die Scholastiker. Sie sagen: Es steht fest, dass Gott redend und wollend ist, und seine Diener beherrscht, nun ist es für einen Redenden, Wollenden und über seine Diener Herrschenden im Diesseitigen zulässig, dass er zu seinen beherrschten Dienern einen Boten schickt: Dieses muss aber auch im Jenseitigen möglich sein. Sie verstärken diesen Gesichtspunct, indem sie die Absurditäten widerlegen, von welchen die Brahmanen wollen, dass sie aus der Annahme der Existenz der Boten Gottes mit Consequenz folgen. Dann fahren sie fort: Wenn die Möglichkeit der Existenz dieses Gegenstandes im Jenseitigen, wie seine Existenz im diesseitigen offenbar ist, und es ferner offenbar ist, dass, wenn im Diesseitigen ein Mann in Gegenwart des Königs mit der Behauptung sich erhebt: O ihr Menschen, ich bin ein Bote zu euch gesendet von dem Könige, und wenn die Zeichen des Königs an ihm sichtbar sind, es nothwendig ist, die Wahrheit der Behauptung dieses Boten anzuerkennen; so sagen sie weiter: Das Zeichen ist die Erscheinung des Wunders durch die Hand des Gesandten. Diese Methode ist befriedigend und passt für die grosse Menge. Jedoch wenn man sie untersucht, so zeigt sich einiger Defect in dem, was sie in diesen Principien setzen. Nämlich: dass wir demjenigen Glauben schenken, der von dem König gesendet zu sein behauptet, ist bloss dann gültig, wenn wir wissen, dass jenes[1] Zeichen[2], das an ihm erscheint, das Zeichen der Boten des Königs
[93] ist; nämlich entweder, dadurch, dass der König zu seinen Unterthanen gesagt hat: Bei wem ihr das Zeichen so und so von meinen Zeichen, die mir speciell gehören, sehet, der ist ein Bote von meiner Seite, oder wenn man aus der Gewohnheit des Königs erkennt, dass dieses Zeichen bloss bei seinen Boten sich zeige. Wenn dieses sich so verhält, so kann Jemand sagen: Woher ist es klar, dass die Erscheinung der Wunder durch die Hände gewisser Menschen specielles Zeichen der Gesandten[3] sei? Denn es sind bloss zwei Fälle möglich: entweder dass es durch die Religion oder den Verstand erkannt werde. Es ist aber unmöglich, dass es durch die Religion erkannt wird: denn

---

1) ذلك Cod. 2) العلامة Cod.; richtig. 3) بالرسل am Rande.

die Religion ist noch nicht gestiftet. Aber auch dem Verstande ist es nicht möglich zu urtheilen, dass dieses Zeichen speciell den Gesandten angehört, er müsste denn vorher das Vorhandensein des Zeichens mehrere Male an den Personen, deren Character als Gesandte anerkannt ist, wahrgenommen haben, und zugleich, dass es bei keiner andern Person, als bei ihnen sich zeigt. Nämlich der Bestand des Characters der Gesandten gründet sich auf zwei Prämissen 1) dass durch die Hand desjenigen, der diesen Character für sich in Anspruch nimmt, das Wunder geschieht, 2) dass jeder, durch dessen Hand ein Wunder geschieht, ein Prophet ist: woraus dann mit Nothwendigkeit sich ergibt, dass diese Person ein Prophet ist. Was die Prämisse betrifft, welche besagt, dass durch die Hand des auf Prophetenschaft Anspruch machenden Mannes ein Wunder geschieht, so können wir sagen, dass sie von der sinnlichen Wahrnehmung hergenommen ist, nachdem wir zugeben, dass es Handlungen gibt, welche durch die Hand geschaffener Wesen geschehen, von denen wir[1] positiv behaupten können, dass sie weder durch eine überraschende Kunst von Seite des Wirkenden gelernt werden, noch eine besondere Eigenthümlichkeit desselben sind, und das, was von dieser Handlung erscheint, nicht ein blosses Blendwerk[2] ist. Was die zweite Prämisse betrifft, welche besagt, dass jeder, durch dessen Hand das Wunder geschieht, ein Gesandter[3] ist, so ist es bloss gültig[4], wenn man zuvor anerkannt hat, dass es Gesandte gebe, und dass das Wunder nur durch Jemand geschieht, dessen Character als Gesandter authentisch ist. Wir sagen, dass diese Prämisse richtig ist für Jemand, bei dem man die Existenz des Gesandtencharacters und die Existenz des Wunders anerkennt, nur desswegen weil dieses die Natur des assentorischen Satzes mit sich bringt: nämlich zum Beispiel für Denjenigen, bei dem durch Demonstration feststeht, dass die Welt hervorgebracht ist, muss unumgänglich an und für sich bekannt sein, dass die Welt existirt und das Hervorgebrachte existirt. Wenn dieses sich so verhält, so kann Jemand sagen: Woher kommt uns Gewissheit der [94] Richtigkeit unserer Behauptung, dass Jeder, durch dessen Hand Wunder erscheinen, ein Gesandter ist, da doch die Existenz des Characters der Gesandten noch nicht feststeht, selbst wenn wir die Existenz des Wunders mit der Eigenschaft, durch welche es sich als Wunder legitimirt, zugeben. Es ist unumgänglich nothwendig, dass die Existenz der beiden Theile dieses Satzes, nämlich des Subjectes und des Prädicats[5] anerkannt sei, bevor man die Wahrheit der Prädicirung des einen durch das andere anerkennt. Es darf Niemand sagen, dass der Verstand auf die Existenz der Gesandten hinweist, weil diese für den Verstand zulässig ist. Die Zulässigkeit, auf die sie hinweisen, ist aber bloss Unkenntniss; es ist nicht die Zulässigkeit[6], die aus der Natur der Dinge entspringt, wie wenn wir sagen: es ist zulässig, dass[7] der Regen herabkommt oder nicht herabkommt. Nämlich die Zu-

---

1) نقطع Cod. 2) عو vor تخيّلا einzusetzen.

3) فيهو رسول am Rande 4) Lies تصحّ. 5) للخبر Cod.

6) Lies الجواز; siehe Vorrede. 7) Vor مطر setze انّ.

lässigkeit, welche aus der Natur des Dinges entspringt, besteht darin, dass man mit den Sinnen wahrnimmt, dass die Sache einmal existirt, und ein anderes Mal nicht, wie dieses der Fall bei dem Herabkommen des Regens ist; in Folge hievon spricht der Verstand ein allgemeines Urtheil über diese Natur hinsichtlich der Zulässigkeit. Das Nothwendige ist das gerade Gegentheil hievon; nämlich es ist dasjenige, wovon sinnlich wahrgenommen wird, dass es beständig existirt: in Folge hievon spricht der Verstand ein allgemeines, definitives Urtheil, dass diese Natur sich nicht verändern und verwandeln könne. Wenn der Gegner die Existenz eines einzigen Gesandten zu irgend einer Zeit anerkannt haben würde, so würde allerdings offenbar sein, dass der Gesandtencharacter zu den Dingen [1] gehört, deren Existenz eine zulässige ist. Nun aber, da der Gegner behauptet, dass dieses bisher noch nicht sinnlich wahrgenommen wurde, so ist die Zulässigkeit, die er behauptet, bloss Unkenntniss [2] von einem der beiden Gegensätze, nämlich Möglichkeit und Unmöglichkeit. In Bezug auf die Menschen, von welchen die Möglichkeit der Existenz der Gesandten richtig ist, ist uns die Existenz dieser Möglichkeit bloss desswegen richtig, weil wir die Existenz der Gesandten von ihnen bereits wahrgenommen haben; wir müssten denn sagen, dass die Wahrnehmung der Existenz der Gesandten von Seite der Menschen auf die Möglichkeit ihrer Existenz von Seite des Schöpfers hinweist, wie die Existenz des Gesandten von Amr auf die Möglichkeit seiner Existenz von Seite des Zeid hinweist. Dieses fordert aber die Gleichheit der beiden Naturen: und hierin liegt die Schwierigkeit. Und wenn wir diese Möglichkeit und wäre es in der Zukunft, annehmen würden, so wäre es eine Möglichkeit in Hinsicht auf die Sache selbst [3], nicht in Hinsicht auf unser Wissen. Nun aber, da einer der beiden Gegensätze dieser Möglichkeit bereits in die Wirklichkeit getreten ist, so ist
[95] diese Möglichkeit bloss in unserm Wissen, während die Existenz der Sache an und für sich selbst auf einem der beiden Gegensätze beruht, nämlich dass er gesendet hat oder nicht gesendet hat. Wir haben hierüber bloss Unkenntniss. Zum Beispiel, wenn man von Amr zweifelt, ob er in der Vergangenheit einen Boten geschickt hat, oder nicht, so ist das das Gegentheil von dem Zweifel [4], den wir hegen, ob er morgen einen Boten schicken wird oder nicht [5]. Nämlich, wenn wir zum Beispiel von Zeid nicht wissen, ob er in der Vergangenheit einen Boten geschickt hat oder nicht, so ist für uns das Urtheil nicht gültig, dass, wenn bei Jemand das Zeichen des Zeid sich findet, dieser sein Gesandter ist, ausser wenn man weiss, dass jenes das Zeichen seines Gesandten ist: nämlich, nachdem man weiss, dass er einen Gesandten geschickt hat. Zu allem diesen kommt noch Folgendes. Wenn wir zugeben, dass das Prophetenamt existirt, und dass das Wunder existirt, woher ist es für uns richtig, dass der, durch welchen das Wunder geschieht, ein Gesandter ist. Nämlich dieses Urtheil kann nicht von der Auctorität genommen sein, weil eine solche vor diesem Princip nicht feststeht. Es muss also die

1) الامرو Cod. 2) Vor جهل ist noch هو zu setzen. 3) Nach الامر ist zu setzen في نفسه; siehe Vorrede. 4) سككنا Cod. 5) Lies ام لا.

Sache durch sich selbst verificirt werden; diess führt aber zum Verderben. Es ist kein Weg, die Richtigkeit dieser Prämisse durch die Erfahrung und die Gewohnheit zu behaupten, ausser wenn man die Wunder offenbar durch die Hand der Gesandten hat geschehen sehen, das heisst derjenigen, deren Prophetenamt man als wirklich anerkennt[1], und wenn man sie nicht durch die Hand von andern hat geschehen sehen. In diesem Falle wäre es ein entscheidendes Zeichen zur Unterscheidung, wer ein Gesandter von Seite Gottes ist, von dem der es nicht ist, nämlich zwischen dem, dessen Behauptung wahr, und dem, dessen Behauptung falsch ist. Aus diesen Dingen sieht man, dass diese Idee von der Beweiskraft des Wunders den Scholastikern entgangen ist. Nämlich sie setzen die Möglichkeit an die Stelle der Wirklichkeit, das heisst die Möglichkeit, welche bloss Unkenntniss ist: dann stellen sie dieses Urtheil als richtig hin, dass jeder, von dem ein Wunder existirt, ein Prophet ist. Es ist aber nicht richtig, ausser wenn das Wunder auf das Prophetenamt selbst und den Sender hinweist. Der wunderbare ausserordentliche Verstand hat nicht die Kraft, die Existenz des Prophetenamtes positiv zu beweisen, ausser von Seite des Glaubens, dass derjenige, durch den solche Dinge geschehen, tugendhaft ist, und ein Tugendhafter nicht lügt; er beweist nur, dass dieser ein Prophet ist, wenn man zugibt, dass das Prophetenamt existirt, und dass diese [96] ausserordentliche Handlung nicht durch die Hand eines der Tugendhaften geschieht ausser durch die Hand eines Propheten. Aber das Wunder beweist den Prophetencharacter nur desswegen nicht, weil der Verstand keine Verbindung zwischen beiden sieht, ausser wenn man anerkennen würde, dass das Wunder eine Handlung der Prophetenschaft ist, wie die Heilung eine Handlung der Arzneikunde. Denn dass Jemand Heilung bewirkt, beweist die Existenz der Arzneikunde, und dass dieser Mann ein Arzt ist. Hier liegt eine der Schwächen jener Beweisführung. Weiter: wenn wir die Wirklichkeit des Prophetenamtes anerkennen, indem wir die Möglichkeit, welche nichts anderes als Unkenntniss ist, an die Stelle der Wirklichkeit setzen, und das Wunder als beweisend[2] für die Wahrhaftigkeit des das Prophetenamt in Anspruch nehmenden Individuums setzen, so ist nothwendig[3], dass der Beweis nichts gilt für den, welcher das Erscheinen des Wunders auch bei Andern als Propheten zulässig findet, wie dieses die Scholastiker thun: denn diese finden zulässig, dass das Wunder auch durch den Zauberer und durch den Heiligen geschieht. Was die Bedingung betrifft, die sie hiebei desswegen setzen, dass das Wunder das Prophetenamt nur in Verbindung mit dem Anspruch auf dieses Amt beweise, und dass, wenn diese Würde Jemand beanspruchte, dessen Sache es wäre, das Wunder zu wirken, und[4] er kein Prophet wäre, das Wunder durch ihn[5] nicht erschiene, so ist das eine Behauptung, für die es keinen Beweis gibt. Denn man weiss

1) Natürlich ist يُعترف zu lesen.

2) Nach دالّة hat der Codex noch التى هى mit einem Zeichen, das wahrscheinlich Streichung bedeutet. 3) ضرورة undeutlich 4) ممّن undeutlich.

5) Nach يظهر hat der Codex noch على يديه; siehe Vorrede.

diess weder durch die Auctorität noch durch den Verstand, nämlich dass, wenn Jemand, durch den ein Wunder geschehen sollte, einen falschen Anspruch auf Prophetenwürde machte, das Wunder durch ihn nicht zum Vorschein käme. Sondern es verhält sich so, wie wir gesagt haben: da es nicht unmöglich erscheint, dass die Wunder bloss durch die Tugendhaften, derer sich Gott annimmt, bewirkt werden[1], und diese, wenn sie lügen, nicht zu den Tugendhaften gehören, so erscheint durch ihre Hand kein Wunder. Jedoch was hierin befriedigend ist, gilt nicht für den, der das Wunder auch bei Zauberern zulässig findet; denn der Zauberer ist nicht tugendhaft.

Dieses ist die Schwäche, die in dieser Methode liegt. Desswegen haben einige die Ansicht[2], das Sicherste für diese Position sei anzunehmen, dass die Wunder bloss durch die Propheten geschehen: die Zauberei aber bloss Blendwerk sei, keine Verwandlung einer concreten Sache. Unter diesen gibt es auch solche, welche desswegen die Wunder
[97] der Heiligen läugnen. Aus der Geschichte des Gesetzgebers weisst du, dass er keine Person und kein Volk zum Glauben an sein Prophetenamt und seine Lehre dadurch berufen hat, dass er vor seiner Behauptung eine ausserordentliche Handlung z. B. Verwandlung einer Substanz in eine andere vorausgeschickt hat. Was durch seine Hand an ausserordentlichen Handlungen geschah, fiel bloss als Parergon vor, ohne dass er damit die Leute herausforderte. Dieses beweist die Stelle, Sur. XVII, 92: Sie sprachen: wir werden dir nicht glauben, bis du eine Quelle aus der Erde fliessen machest bis zu den Worten: Sprich: Gott behüte! bin ich etwas anderes als ein Mensch, ein Botschafter? Ferner die Stelle XVII, 61: Uns hat abgehalten[3], Wunder zu schicken, der Umstand, dass die früheren sie für falsch erklärt haben; und wir haben zu den Thamûditen die Kameelstute als deutliches Zeichen geschickt: sie behandelten dieselbe aber mit Ungerechtigkeit[4]. Das, wodurch er sie beruft und herausfordert[5], ist der Qorân. So heisst es Sur. XVII, 90: Wenn sich die Menschen und Djinnen vereinigen würden, um etwas diesem Qorân Gleiches zu bringen, sie würden etwas ihm Gleiches nicht bringen, sebst wenn einer dem andern hälfe. Sur. XI, 16: So bringet denn zehn Suren, gleich ihm, ersonnene. Wenn dieses sich so verhält, so ist das Wunder, mit dem der Prophet die Menschen herausfordert, und das er als Beweis für die Wahrhaftigkeit seiner Behauptung des Prophetenamtes vorbringt, der Qorân. Wenn man sagt: Dieses ist klar; jedoch woraus erhellt, dass der Qorân ein Wunder ist und dass er darauf hinweist, dass Mohammed ein Gesandter: Du hast ja selbst die Schwäche des Beweises des Wunders für die Wirklichkeit des Prophetenamtes gezeigt, geschweige für die Bestimmung des gesendeten Individuums; wozu noch kommt, dass die Leute streiten, von welchem Gesichtspunkt aus man den Qorân als

---

1) تظهر der Wechsel von masculin und feminin kommt von dem wechselnden Gebrauch der Wörter معجز und معجزة her. 2) ا Cod. 3) منعنا ان am Rande.

4) Ergänzende Worte der Qoran-Stelle. 5) تحداهم am Rande; der Text hat تحراهم.

Wunder betrachten kann, der eine von ihnen hat die Ansicht[1], es sei eine Bedingung des Wunders, dass es nicht zu der Gattung der gewöhnlichen Handlungen gehört, und sieht den Qorân als zur Classe der gewöhnlichen Handlungen gehörig an, da er eine Rede ist, obgleich er alle geschaffene Rede übertrifft: er fährt nun fort und sagt: der Qorân ist ein Wunder durch Ablenkung, das heisst, er verhindert die Menschen etwas ihm Gleiches hervorzubringen, nicht dadurch, dass er den höchsten Grad der Wohlredenheit besitzt; denn dieses ist nicht sein Geschäft; er unterscheidet sich von dem Gewöhnlichen bloss durch das Mehr, nicht durch die Gattung. Aber was sich durch Mehr oder Weniger unterscheidet, gehört zu einer Gattung. Andere haben die Ansicht, dass er an und für sich ein Wunder ist, nicht durch Ablenkung; sie setzen zum Begriff des [98] Wunders nicht als Bedingung, dass es durch die Gattung von den gewöhnlichen Handlungen verschieden sei, und haben die Ansicht, es genüge hiebei, dass es unter den gewöhnlichen Handlungen einen Höhepunkt einnehme, den alle Menschen nicht zu erreichen im Stande sind. Wir fügen dem bei: Es ist so, wie dieser Gegner sagt: und es verhält sich nicht, wie Jene sich einbilden. Dass der Qorân ein Beweis für die Wahrhaftigkeit seiner Prophetenschaft ist, gründet sich nach unsrer Meinung auf zwei Principien, auf welche der Qorân[2] aufmerksam gemacht hat: 1) Dass die Existenz der Classe von Personen, welche Gesandte und Propheten genannt werden, an und für sich bekannt ist, und dass diese Classe von Menschen Religionsgesetze den Menschen geben, in Folge einer Offenbarung von Seite Gottes, nicht einer menschlichen Lehre: nämlich ihre Existenz misskennen bloss diejenigen, welche die Existenz von Dingen, die durch eine ununterbrochene Reihe von giltigen Auctoritäten überliefert sind, wie die Existenz aller Dinge, die wir nicht selbst gesehen haben, der durch Weisheit berühmten Personen u. dgl. läugnen[3]. Nämlich die Philosophen und alle Menschen, mit Ausnahme derjenigen, um deren Worte man sich nichts kümmert (die Materialisten), stimmen darin überein, dass es unter den Menschen Individuen gibt, die eine Offenbarung erhalten, dass sie den Menschen Dinge des Wissens und schöne Handlungen verkünden[4], durch die ihr Glück vollkommen wird, und sie von falschen Glaubenssätzen und hässlichen Handlungen abhalten sollen[5]. Dieses ist die Rolle der Propheten. 2) Das zweite Princip besagt, dass jeder, bei dem diese Action, d. h. Aufstellen von religiösen Gesetzen durch göttliche Offenbarung, sich findet, ein Prophet ist. Dieses Princip steht zweifellos fest in den menschlichen Naturen. Denn wie[6] es zu den selbstverständlichen Dingen gehört, dass die Action des Arztes die Heilung ist, und dass Jeder, von dem die Heilung ausgeht, ein Arzt ist: ebenso ist es selbstverständlich, dass die Action der Propheten die religiöse

---

1) إ Cod. 2) Nach الكتاب hat der Codex noch العزيز. 3) ينكر Cod. statt انكر.

4) وهى افعال Cod; das Wörtchen هى ist überflüssig.

5) Von den beiden ينهو muss natürlich das erste يَنْهُو, das zweite يَنْهَوْ gelesen werden.

6) Das Teschdid von انّ muss gestrichen werden; siehe die Vorrede.

Gesetzgebung durch göttliche Offenbarung ist, und Jeder, von dem diese Action ausgeht, ein Prophet ist. Was das erste Princip betrifft, so hat der Qorân darauf aufmerksam gemacht, Sur. IV, 161: Wir haben dir eine Offenbarung zukommen lassen, wie dem Noah und den Propheten nach ihm, bis zu den Worten (162): Gott sprach mit Mose persönlich; Sur. XLVI, 8: Ich bin kein Neuerer unter
[99] den Gesandten. Was das zweite Princip betrifft, nämlich dass bei Mohammad die Action der Propheten d. h. die religiöse Gesetzgebung aus göttlicher Offenbarung sich fand, so wird es ebenfalls aus dem Qorân gewusst: daher hat er darauf hingewiesen, Sur. IV, 174: O ihr Menschen, schon ist zu euch ein Beweis von Seite eueres Herrn gekommen, und wir haben ein deutliches Licht herabgeschickt, nämlich den Qorân, ferner heisst es Sur. IV, 168: O ihr Menschen, der Prophet hat euch die Wahrheit von Seite eueres Herrn gebracht; so glaubet denn (einen Glauben), der besser für euch sein wird, Sur. IV, 160: Jedoch die Feststehenden im Wissen und die Gläubigen glauben an das, was zu dir und was vor dir herabgeschickt worden ist. Sur. IV, 164: Aber Gott gibt Zeugniss von dem, was er zu dir herabgeschickt hat, er hat es herabgeschickt (verbunden) mit seinem Wissen, und die Engel sind es, die Zeugniss ablegen, und Gott genügt als Zeuge. Wenn man fragt, woher weiss man das erste Princip (nämlich dass es eine Classe von Menschen gibt, welche religiöse Gesetze durch eine göttliche Offenbarung geben) und ebenso, woher weiss man das zweite Princip (nämlich, dass was der Qorân an Glaubens- und practischen Sätzen enthält, von göttlicher Offenbarung komme)? so antwortet man: das erste Princip erkennt man aus dem, was sie von der Existenz der Dinge verkünden, welche noch nicht in die Existenz getreten sind, aber in die Existenz in der verkündeten[1] Eigenschaft, und in der verkündeten[2] Zeit treten, und durch die Handlungen, die sie befehlen, und durch Gegenstände des Wissens, worauf sie aufmerksam machen, die den Kenntnissen und Handlungen nicht gleichen, welche wahrgenommen und gewusst werden; nämlich das Aussergewöhnliche, wenn es ein solches ist für die Kenntniss durch Aufstellung religiöser Gesetze, weist darauf hin, dass ihre Feststellung nicht eine Folge des Lernen, sondern der göttlichen Offenbarung ist, und dieses heisst Prophetenschaft: das Aussergewöhnliche aber, welches nicht in der Gesetzgebung selbst besteht, wie das Auseinanderklaffen des Meeres und anderes der Art, liefert keinen nothwendigen Beweis von dieser Eigenschaft, welche Prophetenschaft heisst, sondern beweist[3] nur, wenn es mit dem ersten Beweis verbunden ist; wenn es aber isolirt kömmt[4], liefert es keinen Beweis dafür. Desswegen beweist es auch nichts in diesem Betreff, wenn es bei den Heiligen vorkommt: denn

---

1) ابذروا Cod. 2) اندروا Cod

3) تدلّ. Das Feminin, wenn es nicht blosse Nachlässigkeit ist, muss wie das nachfolgende اقترنت durch تضمين erklärt werden; der Verfasser dachte wahrscheinlich an خارقة statt خارق.

4) اذت Cod.

die andere Art von Aussergewöhnlichem, welches einen entscheidenden Beweis liefert, fehlt bei ihnen. Auf diese Weise müssen wir den Beweis des Wunders für die Propheten verstehen, nämlich, dass das Wunder in Wissen und Handlung den entscheidenden Beweis für die Eigenschaft des Prophetenamtes abgibt, das Wunder aber in andern [100] Handlungen nur Zeugniss dafür ablegt und es bestärkt. Es ist dir nun klar geworden, dass eine solche Classe von Menschen existirt, und woher die Menschen ihre Existenz wissen, so dass ihre Existenz durch eine ununterbrochene Reihe authentischer Zeugen uns überliefert ist, so wie die Existenz der Philosophen und der Philosophie und anderer Classen von Menschen uns überliefert ist. Wenn man fragt, woraus beweist der Qorân, dass er etwas Aussergewöhnliches und Wunderbares von der Species des Aussergewöhnlichen ist, welches einen entscheidenden Beweis von der Eigenschaft des Prophetenamtes gibt, das heisst, etwas Aussergewöhnliches, welches in der Action des Prophetenamtes liegt, welche auf dasselbe hinweist, wie die Heilung auf die Eigenschaft der Heilkunde hinweist, welche die Action des Arztes [1] ist; so antworten wir: Man ersieht dieses aus mehreren Gesichtspunkten 1) erstens, dass man weiss, dass die religiösen Gesetze, welche der Qorân an Wissen und Praxis enthält, nicht zu dem gehören, was durch Lernen, sondern durch Offenbarung, erworben werden kann, 2) zweitens, durch das, was er an Verkündigung verborgener Dinge enthält, 3) drittens, aus seiner Ordnung, welche ausserhalb der Ordnung steht, welche durch das Denken und die Ueberlegung gebildet wird, d. h. dass man weiss, er gehöre nicht zu den Productionen der beredten Männer, die die arabische Sprache sprechen, gleichviel ob diese sie sprechen durch Erlernung und Kunst (das sind nicht Araber) oder sie sprechen, weil sie damit aufgewachsen sind (dieses sind die primitiven Araber). Das Verlässigste hierin ist der erste Gesichtspunkt. Wenn man fragt, woher erkennt man, dass die religiösen Gesetze, die darin sind, die theoretischen und die practischen, eine Offenbarung von Gott sind, so dass er dadurch verdient „die Rede Gottes" genannt zu werden: so antworten wir: Man sieht diess durch mehrere Methoden ein, wovon eine die Folgende [2] ist: Die Kenntniss der Legislation wird bloss erreicht nach der Kenntniss Gottes und der menschlichen Glückseligkeit und der menschlichen Unseligkeit, und der von dem Willen abhängigen Dinge, durch welche man zur Seligkeit gelangt, das sind die Tugenden und die schönen Handlungen, und was die Dinge sind, welche von der Seligkeit abhalten und die jenseitige Unseligkeit zur Folge haben, und das sind die Laster und schlimmen Handlungen. Die Kenntniss der menschlichen Seligkeit und Unseligkeit fordert aber die Kenntniss dessen, was die Seele und ihre Substanz ist, und ob sie eine jenseitige Seligkeit und Unseligkeit hat, und wenn diess der Fall ist, was das Mass dieser Seligkeit und Unseligkeit ist, ferner, in welchem Masse die Tugenden Ursache der Seligkeit [101] sind; denn wie die Nahrungsmittel nicht Ursache der Gesundheit sind, in welchem Masse, und zu welcher Zeit immer sie angewendet werden, sondern nur in einem bestimmten Masse und zu einer bestimmten Zeit; eben so verhält es sich mit Tugenden und Lastern.

1) Statt الطب ist offenbar besser الطبيب zu lesen; ich habe demgemäss übersetzt.

2) احدهما Cod. Diese Lesart lässt sich vertheidigen, da طريق auch als masculin gebraucht wird.

Desswegen finden wir dieses Alles in den Religionsgesetzen bestimmt. Und dieses Alles, oder der grösste Theil davon kann bloss durch Offenbarung eingesehen werden, oder die Erklärung durch Offenbarung ist vorzüglicher. Ferner die vollständige Kenntniss Gottes kann nur durch die Kenntniss aller existirenden Wesen erreicht werden. Dann muss der Gesetzgeber zu allem diesen [1] noch das Mass dessen erkennen, durch welches die grosse Menge von dieser Kenntniss glücklich wird, und welche Methode eingeschlagen werden muss für diese Kenntniss. Alles dieses oder vielmehr der grösste Theil davon, wird durch kein Lernen, keine Kunst und keine Weisheit erlangt Dieses weiss mit Bestimmtheit, der sich mit den Wissenschaften abgibt, besonders mit der Gesetzgebung, mit der Aufstellung von Regeln und mit der Belehrung über die Zustände der Eschatologie. Da dieses Alles auf die möglich vollkommenste Weise im Qorân gefunden wird, so weiss man, dass dieses durch göttliche Offenbarung bewirkt ist, und dass der Qorân die Rede Gottes enthält, welche er auf die Zunge seines Propheten gelegt hat. Desswegen sagt Gott, indem er hierauf aufmerksam macht, Sur. XVII, 90: Sprich, wenn sich die Menschen und die Djinnen vereinigen würden, um etwas dem Qorân Aehnliches hervorzubringen, so würden sie nichts ihm Aehnliches bringen etc. Diese Idee wird noch verstärkt [2], ja gelangt bis zum Grade der Entschiedenheit und der vollkommenen Evidenz, wenn man weiss, dass der Prophet illiterat war in einem illiteraten, gemeinen, nomadischen Volke, das sich nie mit Wissenschaften abgegeben und dem man nie ein Wissen zugeschrieben, das sich nie mit Untersuchungen über die existirenden Dinge beschäftigt hat, wie die Griechen und andere Völker, bei welchen die Philosophie in langen Zeiträumen vollendet [3] wurde. Darauf deutet das Wort Gottes Sur. XXIX, 47: Du lasest früher kein Buch, und schriebst kein solches mit deiner Rechten: in diesem Falle würden deine Gegner Zweifel hegen. Desswegen bringt Gott diese Eigenschaft des Propheten seinen Dienern in mehr als einem Verse vor: Sur. LXIX, 2: Er ist es, der unter den Illiteraten einen Boten aus ihrer Mitte erweckt hat, ferner Sur. VII, 56: Diejenigen, welche dem illiteraten gesandten Propheten folgen etc.

[102] Von jener Idee bekommt man auch durch eine andere Methode Einsicht, das ist durch die Vergleichung dieser Religion mit den übrigen Religionen. Nämlich, wenn die Action der Propheten, wodurch sie Propheten sind, nur die Gesetzgebung durch göttliche Offenbarung ist, wie diess bei Allen feststeht, das ist bei denen, welche an die religiösen Gesetze durch die Existenz der Propheten glauben, so findet man, wenn man die im Qorân enthaltenen Vorschriften, welche die zur Seligkeit führende Theorie und Praxis lehren, gegenüber dem Inhalt der übrigen geoffenbarten Bücher und Religionen betrachtet, dass jene hierin die übrigen Religionen in einem unendlichen Masse übertrifft. Ueberhaupt, wenn es Bücher mit religiösen Gesetzen gibt, die es verdienen, Rede Gottes

1) Das Wort الى ist durch eine Verbesserung in der Handschrift eingeschoben; über كله steht صح. 2) بناكد Cod. 3) كلمت Cod.

genannt zu werden, wegen ihrer Ausserordentlichkeit, ihrer Verschiedenheit von der Gattung der menschlichen Rede und ihrem Abstand davon, durch das, was sie an Theorie und Praxis enthalten, so ist offenbar, dass der Qorân es vielfach mehr verdient und dessen würdiger ist. Dieses wird dir sehr einleuchten, wenn du die Offenbarungsbücher gelesen hast, die Tora und das Evangelium: denn es ist unmöglich, dass sie ganz verändert worden sind. Wollten wir uns daran machen, den Vorzug einer Religion über die andere, und den Vorzug [1] der für uns, Moslimen [2], gestifteten Religion über die der Juden und Christen, und den Vorzug des uns gegebenen Unterrichts bezüglich der Kenntniss Gottes und der Eschatologie, und dessen, was zwischen beiden liegt, zu erläutern, so würde dieses eine grosse Anzahl von Bänden erfordern, wobei wir noch gestehen müssten, dass wir unfähig sind, diese Aufgabe ganz zu erschöpfen. Desswegen sagt man von dieser Religion, sie sei das Siegel der Religionen; und der Prophet hat den Ausspruch gethan: Wenn Moses bis zu meiner Zeit lebte, so wäre ihm nichts anderes möglich, als mir zu folgen; und hiemit hat der Prophet die Wahrheit gesagt. Wegen der Allgemeinheit des Unterrichts, der im Qorân sich findet, und wegen der Allgemeinheit der in ihm enthaltenen Gesetze, das heisst, dass sie Alle zur Seligkeit führen, ist diese Religion allgemein für alle Menschen Desswegen heisst es im Qorân Sur. VII, 157: Ich bin der Gesandte Gottes, zu euch Allen geschickt. Der Prophet selbst sagte: Ich bin zu den Rothen und Schwarzen gesendet. Es scheint, dass es sich mit den religiösen Gesetzen wie mit den Nahrungsmitteln verhält: denn es gibt Nahrungsmittel, die allen Menschen oder den meisten zusagen. Dasselbe ist der Fall mit den Religionen. Desswegen sind die früheren [103] Religionen vor dem Islam einem Volke speciell mit Ausschluss eines andern gegeben worden: während unsere Religion allen Menschen insgesammt auferlegt wurde. Da dieses Alles so ist, so hat hierin Mohammed einen Vorzug vor den Propheten: denn er überragt sie in der Offenbarung, durch welche der Prophet den Namen der Prophetenschaft verdient. Mohammed selbst macht auf diesen Gedanken, mit dem ihn Gott ausgezeichnet hat, aufmerksam, indem er sagt: Es gibt keinen Propheten von den Gesandten, der nicht Zeichen empfangen hat, auf deren Gleichen alle Menschen Vertrauen hatten: was ich empfangen habe, ist nur Offenbarung: und drum ich hoffe, dass ich am Tage der Auferstehung die meisten Anhänger haben werde. Da dieses Alles sich so verhält, wie wir auseinander gesetzt haben, so ist dir klar geworden, dass der Beweis des Qorâns für Mohammeds Prophetenschaft nicht verglichen werden darf [3] mit dem Beweis der Verwandlung des Stabes in eine Schlange für die Prophetenschaft Mose's und mit der Wiederbelebung der Todten für die Prophetenschaft Jesu und mit der Heilung des Blindgebornen und des Aussätzigen. Denn wenn dieses auch Handlungen sind, welche

1) وقصد Cod. statt وفضل.

2) معشر المسلمين am Rande; der Text hat جميع الناس. 3) ليست am Rande.

nur durch die Hand der Propheten gewirkt werden und für die grosse Menge befriedigend sind, so liefern sie doch keinen entscheidenden Beweis, wenn sie isolirt stehen, da sie keine von den Handlungen jener Eigenschaft sind, vermöge welcher ein Prophet Prophet genannt wird. Aber der Beweis des Qorâns hat diese Eigenschaft; er ist wie der Beweis der Heilung für die Arzneikunde. Ein Bild davon ist folgendes: Zwei Männer machen Anspruch auf Arzneikunde; der eine sagt: der Beweis, dass ich ein Arzt bin, liegt darin, dass ich auf dem Wasser wandeln kann; der andere sagt: der Beweis, dass ich ein Arzt bin, liegt darin, dass ich die Kranken heilen kann [1]. Der erste wandelt nun auf dem Wasser, der andere heilt die Kranken. Dass wir in diesem Falle die Existenz der Arzneikunde demjenigen zusprechen, welcher die Kranken heilt, wäre in Gemässheit einer Demonstration; sie dem zuzusprechen, der auf dem Wasser wandelte, wäre befriedigend und gehörte zur Methode des Würdigsten und Angemessensten. Der Grund der Meinung, die sich der grossen Menge aufdrängt, ist der, dass, wer auf dem Wasser wandeln kann, was kein Werk des Menschen ist, um so eher Kranke heilen kann, was ein Menschenwerk ist. Ebenso verhält es sich mit der Art der Verbindung zwischen dem Wunder, welche nicht zu den Wirkungen der Eigenschaft gehört, und zwischen der
[104] Eigenschaft selbst, vermöge welcher der Prophet verdient Prophet zu sein, d. h. der Offenbarung. In Folge dieser Eigenschaft fällt der Gedanke in die Seele, dass, wenn Gott Jemanden die Macht verliehen, diese ausserordentliche Handlung zu thun, und ihn damit vor allen seinen Zeitgenossen ausgezeichnet hat, sein Anspruch, dass Gott ihn mit seiner Offenbarung bevorzugt hat, nichts Befremdendes hat. Ueberhaupt wenn gesetzt [2] wird, dass die Gesandten existiren, und dass die aussergewöhnlichen Handlungen nur durch sie geschehen, so ist das Wunder ein Beweis dafür, dem Propheten zu glauben; ich meine das äussere Wunder, das keinen Bezug auf die Eigenschaft hat, vermöge welcher ein Prophet Prophet genannt wird. Und es scheint, dass das Fürwahrhalten, welches von Seite des äussern Wunders eintritt, nur die Methode der grossen Menge ist: das Fürwahrhalten aber von Seite des der Propheteneigenschaft adäquaten Wunders die den Wissenden und der grossen Menge gemeinschaftliche Methode ist. Denn die grosse Menge merkt nicht die Zweifel und Einwendungen, welche sich gegen das äussere Wunder erheben: wenn man aber die Religionsquelle betrachtet, so findet man, dass sie den Nachdruck legt auf das innere und adäquate Wunder, nicht auf das äussere. Das, was wir über dieses Thema gesagt haben, genügt für unsern Zweck, ja genügt für die Wahrheit an sich.

---

5) Der Vocal von ابرئ zu tilgen; siehe die Vorrede. 6) آثرد Druckfehler statt آثرد.

Drittes Thema.

Prädestination und Rathschluss Gottes.

Dieses ist eine der schwierigsten Fragen der Religion: denn wenn man die Beweise der Auctorität hierüber betrachtet, so findet man sie einander entgegengesetzt: ebenso die Beweise des Verstandes. Was nun den Gegensatz[1] der Beweise der Auctorität betrifft, so findet er sich im Qorân und in der Tradition. Im Qorân: denn man trifft dort viele Verse, welche durch ihre Allgemeinheit[2] darauf hinweisen, dass Alles in einem bestimmten vorhergeordneten Masse existirt und der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen ist. Auf der andern Seite gibt es viele Verse, welche darauf hinweisen, dass der Mensch ein Verdienst bei seinem Thun habe und er zu seinen Handlungen nicht gezwungen sei. Zu den Versen, welche hinweisen, dass alle Dinge nothwendig seien und ihnen eine Vorherbestimmung vorausgehe, gehören Sur. LIV, 49: wir[3] haben jedes Ding in einem bestimmten Masse geschaffen. Sur. XIII, 9: Jedes Ding ist bei ihm (Gott) in einem bestimmten Masse. Sur. LVII, 22: Kein Unfall trifft das Land und euere Personen, der nicht in einem Buche aufgezeichnet wäre, bevor wir ihn schaffen; denn dieses ist für Gott leicht; und so noch mehrere Stellen, welche diesen Gedanken enthalten. Zu den Versen, welche hinweisen, dass der Mensch ein Verdienst habe, da die Dinge an sich möglich, nicht nothwendig [105] sind, gehören z. B. Sur. XLII, 32: (wenn er will) so wird er die Schiffe vernichten, wegen dessen, was die Menschen sich zugezogen haben, und wird einer grossen Anzahl verzeihen, Sur. XLII, 29: wegen dessen, was sich euere Hände zugezogen haben. Sur. X, 28: die sich zugezogen haben die schlimmen Handlungen. Sur. II, 286: ihr kommt zu Gut, was sie sich zugezogen hat an Gutem, und zu ihrem Nachtheil gereicht, was sie sich zugezogen hat an Schlimmem. Sur. XLI, 16: Die Thamûditen haben wir auf den rechten Weg geleitet; sie zogen aber die Blindheit der wahren Leitung vor. Oft zeigt sich in dem nämlichen Vers[4] der Widerspruch in diesem Gedanken, so z. B. Sur. III, 159: Habt ihr nicht, als euch ein Unfall traf, der nur halb so gross war, als ein früherer, gesagt: Wie kommt dieses? Sprich: dieses kommt von euch selbst. Darauf heisst es von derselben Begebenheit Vers 160: Was euch traf am Tage, als die beiden Heere zusammenstiessen, das geschah mit Ermächtigung eueres Herrn. Ebenso[5] Sur. IV, 81: Was dich Gutes trifft, das kommt von deinem Herrn: Was dich Schlimmes trifft, das kommt von dir selbst. Sur. IV, 80: Alles kommt von Seite Gottes. Auf dieselbe Weise finden sich wider-

---

1) تعارض Druckfehler statt تعارض. 2) بعمومها am Rande. 3) خلقته Cod.
4) Eigentlich in zwei unmittelbar aufeinander folgenden Versen.
5) ومثل ذلك am Rande.

sprechende Traditionen: so sagt der Prophet: Jedes Kind wird mit dem Character des Islams geboren: seine Aeltern aber machen es zum Juden oder zum Christen. Ferner: Diese sind für das Paradis geschaffen und handeln mit den Handlungen der Leute des Paradises: diese aber sind für die Hölle geschaffen und handeln mit den Handlungen der Leute der Hölle. Die erste Tradition weist darauf hin, dass die Ursache des Unglaubens nur der Umstand ist, dass sie in demselben aufwachsen und dass der Glauben aus einer Naturanlage des Menschen entspringt: die zweite Tradition weist darauf hin, dass Laster und Unglauben von Gott geschaffen, und die Menschen zu beiden gezwungen[1] sind. Desswegen haben sich die Moslimen in zwei Parteien getrennt; die eine Partei glaubt, dass das Verdienst des Menschen Ursache des Lasters und der Tugend sei, und diese für ihn Bestrafung und Lohn zur Folge haben. Diess sind die Mo'tazila. Die andere Partei glaubt das Gegentheil, nämlich dass der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen und gedrängt sei. Diess sind die Djabrîja. Die A'scharîja suchen eine mittlere Behauptung zwischen diesen zwei Sätzen aufzustellen, und sagen, dass der Mensch ein Verdienst habe, dass aber das, wodurch verdient wird und das Verdiente von Gott geschaffen sind. Diess hat aber keinen Sinn: denn wenn das Verdienen und das Verdiente von Gott
[106] geschaffen sind, so ist der Mensch nothwendig gezwungen zu seinem Verdienen. Dieses ist eine der Ursachen der Verschiedenheit der Meinungen in dieser Frage; es gibt aber dafür, wie wir gesagt haben, noch eine andere Ursache, ausser der Auctorität: nämlich der Widerspruch der aus dem Verstande hergenommenen Beweise in dieser Frage. Nämlich wenn wir annehmen, dass der Mensch seine Handlungen hervorbringt und schafft, so ist nothwendig, dass es Handlungen gibt, welche nicht nach dem Willen Gottes und seiner freien Entschliessung geschehen, und dann gäbe es einen Schöpfer ausser Gott. Nun aber, sagt man, sind alle Moslimen einverstanden, dass es keinen Schöpfer ausser Gott gibt. Wenn wir aber annehmen, dass der Mensch seine Handlungen nicht erwirbt, so ist nothwendig, dass er zu ihnen gezwungen ist: denn es gibt kein Mittleres zwischen Zwang und Erwerb; und wenn der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen ist, so gehört die Verantwortlichkeit in die Kategorie des Unmöglichleistbaren: und wenn der Mensch verantwortlich ist für das, was er nicht leisten kann, so ist kein Unterschied zwischen seiner Verantwortlichkeit und der des Unorganischen: denn dieses hat kein Vermögen, wie der Mensch keines hat, für das, was er nicht leisten kann. Daher hat die grosse Menge sich die Meinung gebildet, dass das Vermögen eine von den Bedingungen der Verantwortlichkeit sei, gleich wie der volle Gebrauch des Verstandes. Desswegen finden wir, dass Abul ma'âlî in der Nizâmîja sagt, dass der Mensch seine Handlungen erwerbe, und Vermögen zum Thun habe; und gründet dieses auf die Unmöglichkeit einer obligatio ultra posse, jedoch aus einem andern Gesichtspunkt, als aus dem, welcher die Mo'tazila sie abzuweisen bewogen hat. Die älteren A'scharîja finden die obligatio ultra posse zulässig, indem sie dem Princip, von welchem aus die Mo'tazila

---

1) مجبور Cod.

sie negirten, zu entgehen suchen, nämlich dass sie dem Verstande nach hässlich sei. Ihnen treten die späteren A'scharîja entgegen. Ferner, wenn der Mensch die Handlungen nicht erwirbt, so hat die Aufforderung sich gegen die Uebel, welche man erwartet, zu rüsten[1], keinen Sinn, ebenso der Befehl, das Gute herbeizuschaffen: auf solche Weise würden alle Künste aufgehoben, deren Zweck ist, das Gute herbeizuschaffen, wie die Agricultur und andere Künste, durch die man nach Nutzen für das menschliche Leben strebt: ebenso würden alle Künste aufgehoben, durch die die Bewahrung und die Abhaltung von Schädlichkeiten beabsichtigt wird, wie die Kunst des Krieges[2], Marine, Medicin und andere ähnliche. Alles dieses geht gegen[3] den Verstand[4].

Wenn man nun sagt: da dieses sich so verhält, wie soll man den Widerspruch vermitteln, der sich in der Auctorität selbst und in dem Verstand selbst findet? so antworten wir: Offenbar ist der Zweck der Religion diese zwei Ansichten nicht [107] getrennt zu halten, sondern sie durch eine Vermittlung, welche die Wahrheit in dieser Frage enthält, zu vereinigen. Nämlich es ist offenbar, dass Gott für uns Kräfte geschaffen hat, wodurch wir entgegengesetzte Dinge zu erwerben vermögen. Jedoch da das Erwerben dieser Dinge uns nicht gelingt ausser durch Hilfe der Ursachen, welche uns Gott von aussen dienstbar gemacht hat, und durch Entfernung der Hindernisse von ihnen, so werden die uns zugeschriebenen Handlungen durch beide Dinge zugleich zu Stande gebracht. Wenn das so ist, so wird das Ausführen der uns zugeschriebenen Handlungen nur[5] durch unsern Willen und durch das Zusammenstimmen der ausser ihm liegenden Ursachen[6] zu Stande gebracht, und diese sind es, welche man mit dem Namen „Bestimmung Gottes" bezeichnet. Diese Ursachen, welche Gott von Aussen aus dienstbar gemacht hat, vervollständigen nicht nur die Handlungen, die wir ausüben wollen oder verhindern sie, sondern sind auch Ursache, dass wir eines von zwei entgegengesetzten Dingen begehren; denn der Wille ist nichts anderes als eine Sehnsucht, die in uns als Folge irgend einer Einbildung oder des Fürwahrhaltens einer Sache entsteht. Dieses Fürwahrhalten ist nicht in Folge unseres freien Willens, sondern ist etwas, was uns von den Dingen, die ausser uns sind, widerfährt. Zum Beispiel, wenn sich uns ein begehrenswerthes Ding von Aussen darbietet, so begehren wir es mit Nothwendigkeit, ohne freien Willen, und wir bewegen uns[7] zu ihm hin. Ebenso wenn uns etwas zu fliehendes aufstösst, so verabscheuen[8] wir es mit Nothwendigkeit[9] und fliehen es. Wenn dieses so ist, so ist unser Wille durch die äussern Dinge gehalten und mit ihnen verknüpft. Hierauf geht die Andeutung Sur. XIII, 12: Er hat (Engel) die sich aufeinanderfolgen vor sich und hinter sich, die ihn schützen, auf

---

1) بالاهبة undeutlich. 2) الجرب Cod. 3) Statt عمّا hat der Codex كما.
4) يعقله undeutlich; es sieht eher wie يفعله aus.
5) Nach ايضا hat der Codex noch انّما; siehe die Vorrede. 6) Es ist wohl besser الاسباب statt الافعال zu lesen. 7) فحركنا Cod. 8) كرمناه Cod.
9) باضطرار am Rande; der Text hat بالضرورة.

Befehl Gottes. Da nun die äussern Ursachen in einer bestimmten Ordnung und geregelten Weise wirken, so bringen sie keine Störung hinein, vermöge dessen zu was sie Gott verhängt hat und unser Wille, sowie unsere Handlungen vollführen sich nicht und existiren überhaupt nicht, ausser durch das Uebereinstimmen der äussern Ursachen; es ist daher nothwendig, dass unsre Handlungen in bestimmter Ordnung vorfallen, das heisst, dass sie zu bestimmten Zeiten und in einem bestimmten Masse vorfallen: diess ist nur desswegen nothwendig, weil unsre[1] Handlungen durch jene äussern Ursachen
[108] verursacht sind; und alles Verursachte, das von bestimmten und verhängten Ursachen herkommt, ist bestimmt und verhängt. Aber nicht nur findet sich diese Verbindung zwischen unsern Handlungen und den äussern Ursachen, sondern auch zwischen ihnen und den Ursachen, welche Gott im Innern unserer Körper geschaffen hat; und die bestimmte Ordnung, welche in den innern und äussern Ursachen obwaltet, nämlich denjenigen, welche nicht stören, ist das Verhängniss und die Vorausbestimmung, welche Gott für seine Diener aufgezeichnet hat; es ist die wohl bewahrte Tafel (des Schicksals). Das Wissen Gottes von diesen Ursachen, und dem was aus ihnen folgt, ist die Ursache der Existenz dieser Ursachen. Und desswegen umfasst bloss Gott mit seiner Kenntniss diese Ursachen und desswegen heisst er allein und in Wirklichkeit der Wisser des Verborgenen, wie wir im Qorân lesen Sur. xxvii, 66: Keiner, der in den Himmeln und auf der Erde ist, kennt das Verborgene ausser Gott. Die Kenntniss der Ursachen ist die Wissenschaft des Verborgenen bloss desswegen, weil das Verborgene die Kenntniss des Existirens oder des Nichtexistirens des in der Zukunft Existirenden ist; und da die Ordnung und Anreihung der Ursachen dasjenige ist, was die Existenz des Dinges in irgend einer Zeit oder sein Nichtsein in dieser Zeit bedingt, so muss die Wissenschaft der Ursachen irgend eines Dinges das Wissen von dem Sein und Nichtsein dieses Dinges in irgend einer Zeit sein; und die Wissenschaft der Ursachen schlechthin ist das Wissen von dem, was existirt oder nicht existirt in irgend einem Punkt der ganzen Zeit. Hochgepriesen ist der, der durch wundervolles Hervorbringen und Wissen alle Ursachen aller Dinge umfasst. Darunter sind die Schlüssel des Verborgenen zu verstehen. Sur. vi, 59: Bei ihm sind die Schlüssel des Verborgenen: nur er kennt sie. Da dieses Alles sich so verhält, wie wir auseinandergesetzt haben, so ist dir deutlich geworden, wie wir ein Verdienst haben, und wie alles von uns Erworbene durch Verhängniss und vorhergehende Bestimmung entsteht. Diese Vermittlung hat die Religion in jenen allgemeinen Versen und den Traditionen, von denen man meint, dass sie sich widersprechen, angestrebt. Wenn die allgemeinen Ausdrücke derselben durch diese Idee specialisirt werden, so verschwindet der Widerspruch von ihnen. Auf diese Weise lösen sich auch alle Zweifel, welche hier-
[109] über erhoben worden sind (das heisst im widerstreitenden Verstandesbeweise), nämlich dadurch, dass die Existenz der von unserm Willen herrührenden Handlungen durch die beiden Dinge zugleich eintritt, das heisst durch unsern Willen und durch die äussern Ursachen: und wenn man die Handlungen absolut bloss einem der beiden Dinge

1) افعالنا Cod.

zuschreibt, so treten die erwähnten Zweifel ein. Wenn man nun sagt: Es ist dieses zwar eine schöne Antwort, bei welcher die Religion mit dem Verstand in Harmonie gebracht wird; allein diese Rede ist darauf gegründet, dass es Ursachen gibt, welche die verursachten Dinge bewirken, während die Moslimen darin einverstanden sind, dass es keinen Bewirker als Gott gibt; so sagen wir: dieser Consensus ist richtig. Aber es gibt hierauf zwei Antworten; die eine von ihnen ist folgende: was man unter dieser Rede verstehen kann, ist eines von zwei Dingen: entweder, dass kein Wirkender ist als Gott, und die Ursachen ausser ihm, welche er dienstbar macht, bloss im figürlichen Sinn wirkend genannt werden, da ihre Existenz nur von ihm herkommt und er es ist, der sie zur Existenz als Ursachen gerufen hat, ja er es ist, der ihre Existenz als wirkende erhält und eben so die bewirkten Dinge, nachdem sie bewirkt sind, und ihre Substanzen bei der Vereinigung mit den Ursachen wundervoll hervorbringt, und aber so sie in sich selbst erhält: würde die göttliche Erhaltung sie nicht schützen, so würden sie in einer bezeichneten Zeit nicht existiren, das heisst, sie würden nicht in der geringsten Zeitdauer, von der man wahrnehmen kann, dass sie eine Zeit ist, existiren. Abu Hâmid sagt: ein Bild für den, welcher neben Gott eine von den Ursachen mit dem Namen des Agens und der Action[1] setzt, ist das Bild dessen, der für die Action des Schreibens die Feder neben den Schreiber setzt; nämlich indem er sagt: die Feder ist schreibend und der Mensch ist schreibend, das heisst: das Wort Schreiben wird durch Homonymie für beide gebraucht, d. h. die zwei Objecte sind bloss im Ausdruck identisch, während sie an und für sich ganz verschieden sind: eben so verhält es sich mit dem Namen Agens, wenn es schlechthin von Gott und wenn es schlechthin von den andern Ursachen gebraucht wird. Wir bemerken hiezu, dass er sich bei dieser Versinnbildlichung eine Ungenauigkeit hat zu Schulden kommen lassen. Das Bild wäre klar, wenn der Schreiber die Substanz der Feder hervorbringen und sie erhalten würde, so lange sie Feder ist und ferner die Schrift erhalten würde, nachdem sie geschrieben ist, und sie hervorbringen würde, wenn die Feder mit der [110]
Schrift in Verbindung tritt; wie wir es nachher auseinandersetzen werden, nämlich, dass Gott die Substanzen aller Dinge hervorbringt, mit denen sich ihre Ursachen vereinigen, von denen es die Gewohnheit mit sich gebracht hat, dass man sie ihre Ursachen nennt. Für diesen Sinn, den man mit den Worten: „Es ist kein Wirkender als Gott" verbindet, legt die sinnliche Wahrnehmung, der Verstand und die Religion Zeugniss ab. Die beiden erstern, weil sie sehen, dass es Dinge gibt, von denen andere Dinge erzeugt werden und dass die Ordnung in den existirenden Dingen nur von Seite zweier Umstände Statt findet: a) von Seite der Naturen und Seelen, welche Gott mit ihnen verbunden hat; b) von Seite der Dinge, womit er sie von Aussen umgeben hat. Das Bekannteste hievon sind die Bewegungen der himmlischen Körper; denn es ist offenbar, dass die Nacht und der Tag, die Sonne, der Mond und alle übrigen Gestirne zu unserm Nutzen dienstbar gemacht sind, und dass wegen der Ordnung und der Anreihung, welche Gott in ihre Bewegungen gelegt hat, unsere Existenz und die Existenz des Vorhandenen durch sie erhalten wird,

1) والفعل am Rande; der Text hat والفاعل.

so dass, wenn man sich eines davon weg denkt, oder an einen anderen Platz, oder in einem anderen Masse, oder mit einer andern Schnelligkeit denkt, als die ist, welche Gott in sie gelegt hat, alle Dinge auf der Oberfläche der Erde aufgehoben sein würden; nämlich in Folge dessen, was er davon in ihre Naturen gelegt hat, und dass er in ihre Naturen gelegt hat, von jenen influenzirt zu werden. Dieses ist sehr deutlich bei Sonne und Mond, nämlich ihr Einfluss[1] auf das Vorhandene; dieser ist zu ersehen bei den Gewässern, den Winden, Regengüssen, Meeren, überhaupt[2] bei den sinnlich wahrnehmbaren Körpern, besonders offenbar ist die Nothwendigkeit ihrer Existenz für das Leben der Pflanzen und vieler Thiere, ja für das ganze Thierreich. Ferner ist es offenbar, dass, wären nicht die Kräfte der Ernährung und der sinnlichen Wahrnehmung, die Gott in unsere Körper gelegt hat, so würden diese verschwinden; wie wir denn finden, dass Galenus und alle Weisen dieses anerkennen und sagen: Wären die Kräfte nicht, welche Gott zu Regiererinnen[3] der thierischen Körper gemacht hat, so wäre für die thierischen Körper keine Möglichkeit, nur eine einzige Stunde nach ihrer Hervorbringung zu dauern. Wir fügen hinzu: Wenn die Kräfte, die in den Körpern der Thiere und Pflanzen vorhanden sind, und die Kräfte, die dieses Universum von den Bewegungen der himmlischen Körper durchdringen, nicht wären, so könnten sie nicht einen einzigen
[111] Augenblick dauern. Hochgelobt ist der Scharfsehende, Kundige[4]. Hierauf hat auch Gott im Qorân an mehr als einer Stelle aufmerksam gemacht; Sur. XVI, 12: Und er hat euch die Nacht und den Tag und die Sonne und den Mond dienstbar gemacht; Sur. XXVIII, 71: Sprich: Was meint ihr wohl, wenn Gott für euch die Nacht ewig bis zum Tage der Auferstehung machte etc. Sur. XXVIII, 72: In Folge seiner Barmherzigkeit hat er für euch die Nacht und den Tag gemacht, die eine, damit ihr in ihr ruhet, die andere, damit ihr eine Gnade von Gott suchet. Sur. XLV, 12: Und er hat für euch alles, was in den Himmeln und auf der Erde von ihm ist, dienstbar gemacht. Sur. XIV, 37: Und er hat für euch die Sonne und den Mond, eifrig in ihrer Aufgabe, dienstbar gemacht und ebenso die Nacht und den Tag und noch andere Verse desselben Betreffs. Wenn diese Objecte keinen Einfluss auf das Vorhandene ausübten, so wäre in[5] ihrer Existenz keine Weisheit, mit der er uns durch sie begnadigt hat, und er hätte sie nicht zu Wohlthaten gemacht, für die uns speciell Dankbarkeit obliegt. 2) Die zweite Antwort ist folgende: Unter den entstandenen Dingen gibt es solche, welche Substanzen und concrete Dinge, und solche, welche Bewegungen Wärme, Kälte, überhaupt Accidentien sind. Die Substanzen und concreten Dinge nun sind nur von dem Schöpfer hervorgebracht. Was mit ihnen von Ursachen verbunden ist, hat bloss auf die Accidentien dieser concreten Dinge Einfluss, nicht auf ihre Sub-

---

1) Besser wäre تأثيرهما. 2) وبالحملة Druckfehler statt وبالجملة.
3) مدبرة Cod. 4) الخبير Druckfehler statt الخبير.
5) في vor وجودها einzufügen; siehe die Vorrede.

stanzen. Ein Bild hievon ist, dass der männliche Samen von dem Weib oder dem Blut der Menstruation nur Wärme empfängt: die Bildung des Embryo [1] und seiner Seele, ist eine Gabe Gottes. Ebenso bewirkt der Landmann in dem Erdreich bloss Fermentation und Verbesserung und säet dann das Korn hinein: wer aber die Bildung der Aehre gibt, das ist Gott. Auf diese Weise gibt es keinen Schöpfer als Gott, da die geschaffenen Dinge in Wirkliehkeit die Substanzen sind. Auf diese Idee weist der Qorân hin Sur. XXII, 72: O ihr Menschen, es ist ein Gleichniss geprägt worden; so horchet denn auf dasselbe! Traun, die Wesen, die ihr anrufet, mit Ausschluss des wahren Gottes, werden keine Mücke schaffen, selbst wenn sie sich dazu vereinigen würden; und wenn die Mücke ihnen etwas raubt, so würden sie es ihr nicht entreissen können: schwach ist der Suchende und der Gesuchte. Dieses ist es gerade, wodurch vermöge eines Trugschlusses der Ungläubige den Abraham [2] überführen wollte, indem er sagt: Ich kann Leben und Tod geben, und als Abraham sah [3], dass er diesen Gedanken [4] nicht [112] verstand, wandte er sich zu einem Beweis, der für ihn entscheidend war; Sur. II, 260: Gott bringt die Sonne von Osten, so bringe sie denn von Westen. Wenn man auf diese Weise die Rede vom Schöpfer und Bewirker versteht, so findet [5] kein Widerspruch statt, weder in der Auctorität noch im Verstande, desswegen sehen wir, dass der Ausdruck Schöpfer für Gott specieller ist, als der Ausdruck Bewirker, denn an dem ersteren nimmt nichts Geschaffenes Theil, weder in Folge einer naheliegenden noch einer weit hergeholten Metapher, da das Wort Schöpfer den bedeutet, der die Substanzen wundervoll hervorbringt. Gott sagt Sur. XXXVII, 94: Gott ist es der euch geschaffen hat, und ihr habt keine Einsicht. Du musst wissen, dass, wenn Jemand läugnet, dass die Ursachen mit der Ermächtigung Gottes die verursachten Dinge influenziren, er die Weisheit und die Wissenschaft aufhebt. Nämlich die Wissenschaft ist die Kenntniss der Dinge nach ihren Ursachen und die Weisheit ist die Kenntniss der verborgenen Ursachen. Die Ursachen überhaupt zu läugnen, ist weit von der Menschen Natur entfernt; und wenn man die Ursachen im Diesseits läugnet, hat man keinen Weg, eine wirkende Ursache im Jenseits zu bejahen. Denn das Urtheil von dem Jenseitigen in dieser Beziehung entspringt nur aus dem Urtheil über das Diesseitige. Solche Leute haben keine Möglichkeit Gott zu erkennen, da es für sie nothwendig wäre, nicht anzuerkennen, dass jede Action ihr Agens hat. Da dieses sich so verhält, so ist es aus dem Consensus der Moslimen, dass es kein Agens ausser Gott gibt, nicht möglich, dass man die Negation des Agens im diesseitigen absolut verstehe, da aus der Existenz des Agens im Diesseitigen wir den Beweis für die Existenz des Agens im Jenseitigen führen. Aber nachdem das Jenseitige für uns feststeht, ist uns

---

1) الحنين Druckfehler statt الجنين; siehe Vorrede.

2) السكام Druckfehler statt السلام. 3) رأ Cod.

4) Der exclusiven Herrschaft Gottes über Leben und Tod. 5) لم يعرض wiederholt. Cod.

von Seite der Erkenntniss seines Wesens klar, dass alles, was ausser ihm ist, nicht Agens als mit seiner Ermächtigung und seinem Willen ist. Aus diesem leuchtet ein, auf welche Weise wir einen Erwerb (der Handlungen) haben, und dass, wer nur eines der beiden Extreme dieser Frage annimmt, irrt, wie die Moʿtazila und Djabrîja; das Mittlere aber, von dem die Aʿscharîja wollen, dass sie mit seiner Existenz Recht haben, durchaus nicht existire, da sie dem Menschen von dem Worte Erwerb bloss den Unterschied setzen, den er zwischen der Bewegung seiner Hand in Folge des Zitterns und
[113] ihrer Bewegung aus freiem Willen empfindet. Denn ihre Anerkennung dieses Unterschiedes hat keinen Sinn, da sie behaupten, dass beide Bewegungen nicht von uns ausgehen; denn, wenn sie nicht von uns ausgehen, haben wir keine Macht, sie nicht zu thun, und wir sind also gezwungen. Die Bewegung des Zitterns und die Bewegung, die sie erworbene nennen, sind also dem Sinne nach identisch; und der Unterschied besteht bloss im Ausdruck; die Verschiedenheit des Ausdrucks bewirkt aber kein Urtheil über die Wesentlichkeiten. Alles dieses ist an sich selbst klar. So wenden wir uns denn zu dem, was uns von den Thematen die wir zu behandeln versprochen haben, übrig ist.

Viertes Thema.

Unrecht und Gerechtigkeit.

Die Aʿscharîja haben über Unrecht und Gerechtigkeit bezüglich Gottes eine Ansicht, die sich eben so sehr von dem Verstande als von der Religion entfernt, aufgestellt. Nämlich sie sprechen ausdrücklich eine Idee aus, welche die Religion nicht ausdrücklich lehrt, sondern das gerade Gegentheil. Sie sagen nämlich, dass hierin das Jenseitige sich anders verhält als das Diesseitige: nach ihrer Behauptung wird das diesseitige Wesen mit Gerechtigkeit und Unrecht qualificirt, bloss desswegen weil es in seinen Handlungen von dem religiösen Gesetz beherrscht wird, so dass wenn der Mensch etwas nach dem Gesetz Gerechtes thut, er gerecht ist, und wenn er etwas thut, das das Gesetz für Unrecht erklärt, er ungerecht ist. Sie sagen weiter: Wenn Jemand nicht verantwortlich ist und nicht unter der Herrschaft des Gesetzes steht, so existirt für ihn keine Handlung, welche gerecht oder ungerecht wäre; ja seine Handlungen sind alle gerecht; und sie sind gezwungen zu sagen, dass es hier nichts gebe, was an und für sich gerecht oder ungerecht wäre. Dieses ist aber im höchsten Grade schändlich, weil es dann hier nichts gäbe, was an und für sich gut oder schlimm wäre. Denn die Gerechtigkeit ist selbstverständlich gut und die Ungerechtigkeit schlimm; und es wäre der Polytheismus nicht an und für sich Unrecht und Ungerechtigkeit, sondern bloss vom Gesichtspunkt des Gesetzes, und hätte das Gesetz die Nothwendigkeit, an einen Nebengott zu glauben, gelehrt, so wäre dieses Gerechtigkeit: und hätte es die Sünde vorgeschrieben, so wäre diese Gerechtigkeit. Dieses widerspricht aber den Aussprüchen des Gesetzes und dem Verstande: das erste, weil Gott sich selbst im Qorân mit Gerechtigkeit qualificirt und von sich die Ungerechtigkeit negirt hat. Sur. III, 16: Gott bezeugt, dass kein

Gott ist als er; ebenso die Engel und die Wissenden: (er) indem er die Gerechtigkeit beobachtet. Ferner Sur. XLI, 46: Nicht ist dein Herr [114] ungerecht gegen die Diener. (cf. III, 178; VIII, 53; XXII, 10; L, 28) Ferner Sur. X, 45: Gott fügt kein Unrecht den Menschen zu, sondern diese sich selbst.

Wenn man fragt: Was sagst du über das Irreführen der Menschen, ist dieses Unrecht oder Gerechtigkeit, da Gott in mehr als einer Stelle des Qorâns sagt, dass er in die Irre führt und recht leitet, z. B. Sur. XIII, 27; II, 24; XVI, 95; XXXV, 9; LXXIV, 74: Gott führt in die Irre, wen er will, und leitet, wen er will; ferner XXXII, 13: Wenn wir wollten, würden wir jeder Seele ihre wahre Leitung geben; so antworten wir: diese Verse kann man nicht nach ihrem äussern Wortlaut nehmen, denn es gibt auf der andern Seite viele Verse, die diesen in ihrem Wortlaut widersprechen, wie jene, in welchen Gott von sich die Ungerechtigkeit negirt hat, und wie der in Sur. XXXIX, 9: Gott will nicht den Unglauben von seinen Dienern. Und es ist klar, wenn er von ihnen den Unglauben nicht will, dass er sie nicht in die Irre führt. Was die Aš'arîja sagen, dass es für Gott zulässig ist, etwas zu thun, was er nicht will, oder etwas zu befehlen, was er nicht wünscht, so möge uns Gott behüten vor einer solchen Annahme in Bezug auf Gott; denn sie wäre Unglauben. Dass die Menschen nicht in die Irre geführt werden und dass sie nicht für den Irrthum geschaffen worden sind, beweist die Stelle Sur. XXX, 29: Richte dein Angesicht als Rechtgläubiger zur Religion, gemäss der von Gott in die Menschen gelegten Naturanlage; und die Stelle Sur. VII, 171: Als dein Herr von den Kindern Adams[1] aus ihren Rücken nahm etc.[2] und die Worte des Propheten in der Tradition: Jedes Kind wird mit dem Character des Islams geboren etc. Und wenn dieser Widerspruch sich vorfindet, so muss man die zwei widersprechenden Dinge nach den Erfordernissen des Verstandes vermitteln. So sagen wir denn: Was die Worte Gottes betrifft: Er führt in die Irre wen er will, und leitet wen er will, so bezeichnen sie den vorausgehenden Willen, welcher erfordert, dass unter den Arten der existirenden Dinge sich Geschöpfe finden, welche irren, d. h. die zum Irrthum durch ihre Natur disponirt sind und zu ihm durch das getrieben werden, was sie an äusseren und inneren Ursachen, die in die Irre führen, umgibt. Was die Worte betrifft: Wenn wir wollten, so würden wir jeder Seele ihre Leitung geben, so bedeuten sie: wenn er den Willen hätte, keine Geschöpfe zu schaffen, die disponirt wären, in den Irrthum zu gerathen, sei es von Seite ihrer Natur, sei es von Seite äusserer Ursachen, sei es von beiden Dingen zugleich, so würde er es thun. Und da er die Naturen hierin verschieden geschaffen hat, so widerfährt es, dass einige Qorânverse für gewisse Leute irre führen, für andere eine wahre Leitung sind, nicht als ob durch diese Verse Irreführung bezweckt worden wäre, wie es im Qorân heisst Sur. II: Er führt dadurch viele in die Irre und leitet [115] dadurch viele, aber er führt in die Irre bloss die Frevler; und Sur.

1) من بنى آدم einzuschalten. 2) Siehe pag 43.

XVII, 62: Wir haben die Vision, dir wir dir sehen liessen, nur zu einer Versuchung für die Menschen gemacht, und eben so den verfluchten Baum im Qorân; und Sur. LXXIV, 34 nachdem er von der Zahl der Engel der Hölle gesprochen hat: so führt Gott in die Irre, wen er will, und leitet, wen er will. Das heisst, es widerfährt den schlimmen Naturen, dass für sie diese Verse irreführend sind, wie es den schlechten Körpern widerfährt, dass die erspriesslichen Nahrungsmittel für sie schädlich wirken. Und wenn man fragt: Was war für ein Bedürfniss da, eine Classe von Geschöpfen zu schaffen, welche vermöge ihrer Natur für den Irrthum empfänglich sind, da dieses doch der höchste Grad von Ungerechtigkeit ist? so antwortet man: Die göttliche Weisheit fordert dieses, und es wäre ungerecht, wenn es anders wäre. Nämlich die Natur, von der der Mensch geschaffen ist, und die Constitution, in der er zusammengesetzt ist, fordert, dass ein Theil der Menschen, und zwar der kleinere, durch ihre Natur schlimm sei, ebenso ergibt sich bei den Ursachen, die ausserhalb der Menschen zu ihrer Leitung angeordnet sind, dass sie für einen Theil irre führend sind, während sie den grössten Theil richtig leiten: und es war, vermöge der Erfordernisse der Weisheit einer von zwei Fällen absolut nothwendig, entweder, dass die Arten, in welchen die schlimmen Eigenschaften in der Minorität, die guten in der Majorität sich vorfinden, gar nicht geschaffen würden [1], so dass das Gute in der Majorität wegen des Schlimmen in der Minorität gar nicht existirte, oder dass diese Arten geschaffen werden, so dass das mehrere Gute neben dem Schlimmen in geringerer Anzahl existire. Und es ist selbstverständlich, dass die Existenz des mehreren Guten neben dem Schlimmen in geringerer Anzahl vorzuziehen ist der Vernichtung (Nichthervorbringung) des mehreren Guten wegen der Existenz des Schlimmeren in geringer Anzahl. Dieses Geheimniss der Weisheit ist das, welches den Engeln verborgen blieb; wie es im Qorân heisst, wo die Rede der Engel direct angeführt wird, nachdem Gott ihnen verkündigt hatte, dass er einen Stellvertreter auf Erden setzen werde, nämlich die Kinder Adams, Sur. II, 28, sie sagten: Willst du auf ihr Wesen setzen, welche Verderben anrichten auf ihr und Blut vergiessen, während wir zu deinem Lob Hymnen singen, bis zu den Worten: ich weiss am besten das, was ihr nicht wisst. Er will sagen, dass die Wissenschaft, die ihnen verborgen ist, darin besteht, dass, wenn die Existenz eines Dinges gut und schlimm ist, aber das Gute überwiegt, die Weisheit seine Hervor-
[116] bringung fordert, nicht es im Nichtsein zu lassen. Aus dieser Auseinandersetzung ist klar geworden, in welchem Sinne man Gott die Führung in den Irrthum mit der Gerechtigkeit und der Negation der Ungerechtigkeit zuschreiben kann. Nämlich er hat die Ursachen des Irrthums nur geschaffen, weil aus ihnen überwiegend die wahre Leitung in häufigern Fällen als das Irreführen hervorgeht. Denn es gibt Wesen, welche von den Ursachen der wahren Leitung nur solche empfangen haben, bei welchen eine Irreführung durchaus nicht Statt findet; dieses ist der Fall bei den Engeln: auf der

---

1) يخلف Cod.

andern Seite gibt es Wesen, welche unter den Ursachen der wahren Leitung solche empfangen haben, bei denen ein Irreführen für die geringere Anzahl Statt findet, weil in ihrer Natur in Folge der Zusammensetzung nicht Mehr vorhanden ist; und dieses ist der Fall bei den Menschen.

Wenn man fragt: Was ist die Ursache, dass diese widersprechenden Verse in diesem Betreff vorkommen, so dass man zu der Interpretation gezwungen ist, da du doch die Interpretation für jeden Fall verwirfst? so antworten wir: der Umstand, der grossen Menge in der Stellung, die sie zu dieser Frage einnimmt, die Sache verständlich zu machen, hat sie dazu gezwungen; nämlich sie brauchten darüber belehrt zu werden, dass Gott mit Gerechtigkeit qualificirt, und dass er Schöpfer von Allem, Guten und Schlimmen, ist, weil viele von den im Irrthum befangenen Völkern annehmen, dass es zwei Götter gibt, einen Gott, der das Gute schafft, und einen Gott, der das Schlimme schafft: sie sind nun belehrt, dass Gott beides schafft, und da das in die Irre führen ein Uebel ist, und es keinen Schöpfer dafür als Gott gibt, so müsste man dieses auch ihm zuschreiben, wie man ihm die Schöpfung des Uebels zuschreibt. Jedoch darf man dieses nicht absolut verstehen, sondern so, dass er das Gute wegen des Guten selbst schafft, hingegen das Schlimme wegen des Guten, das heisst, wegen des Guten, das mit ihm verbunden ist. Auf diese Weise ist die Schöpfung des Schlimmen [1] eine Gerechtigkeit. Ein Bild davon ist das Feuer, welches wegen des Bestandes der Wesen geschaffen ist, deren Existenz ohne die Existenz des Feuers nicht gedacht werden kann. Jedoch ergibt sich aus seiner Natur, dass es einige Dinge ins Verderben stürzt; aber wenn man den Schaden, der aus ihm entspringt, und der ein Uebel ist, mit dem vergleicht, was aus ihm an Existenz jener Wesen, d. h. an Gutem entspringt, so ist seine Existenz seiner Nichtexistenz vorzuziehen, und somit ist es gut.

Was die Stelle betrifft Sur. XXI, 23: Er wird nicht zur Rechenschaft [117] gezogen, wohl aber sie, so ist ihr Sinn: er übt keine Action desswegen aus, weil es für ihn nothwendig wäre, sie auszuüben, denn der sich in dieser Lage findet, hat ein Bedürfniss nach dieser Action, und was so beschaffen ist, in dessen Existenz liegt es, diese Handlung zu bedürfen, sei es aus Naturnothwendigkeit, sei es, damit es sich dadurch vervollständige. Aber Gott ist frei [2] davon. Der Mensch ist gerecht, damit er durch die Gerechtigkeit ein Gut für sich selbst gewinne [3], das ihm nicht werden würde, wenn er nicht gerecht wäre. Gott ist aber gerecht, nicht damit sein Wesen durch diese Gerechtigkeit sich vervollständige: im Gegentheil, die Vollkommenheit, die in seinem Wesen liegt, erheischt, dass er gerecht sei. Wenn man diesen Gedanken auf diese Weise versteht, so ist offenbar, dass Gott nicht auf dieselbe Weise, wie der Mensch, mit der Gerechtigkeit qualificirt wird. Dieses bedingt aber nicht, dass ihm die Eigenschaft der Gerechtigkeit absolut nicht beigelegt werde, und dass alle Handlungen in Bezug auf ihn weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit seien [4], wie die Scholastiker meinen. Denn dieses wäre

---

1) للبشر Cod 2) يتزه Cod. 3) لمستعيد Cod. 4) تكون fehlt im Cod.

Aufhebung dessen, was der Mensch versteht und Aufhebung des äussern Wortlauts der Religion. Sondern die Leute haben eine Idee gemerkt, sind aber darunter geblieben (haben sie nicht vollständig entwickelt). Nämlich, wenn wir annehmen, dass er mit der Gerechtigkeit durchaus nicht qualificirt wird, so wird aufgehoben, was der Verstand setzt, dass es Dinge gibt, die an und für sich gerecht und gut sind, und Dinge, die an und für sich ungerecht und bös sind, und wenn wir von der anderen Seite annehmen, dass er auf dieselbe Weise, wie der Mensch, mit Gerechtigkeit qualificirt wird, so folgt daraus, dass in seinem Wesen eine Unvollkommenheit ist, denn die Existenz dessen, der gerecht ist, ist blos wegen dessen, für den er gerecht ist, und er ist, in so fern er Gerechtigkeit ausübt, Diener eines Andern. Du musst wissen, dass die Kenntniss[1] dieses Masses von Interpretation nicht für alle Menschen nothwendig ist. Diejenigen, für welche[2] diese Kenntniss nothwendig ist, sind die, welchen hierüber ein Zweifel aufstösst. Aber nicht jeder in der grossen Menge merkt die Widersprüche[3], die in diesen Allgemeinheiten sich finden Die Pflicht dessen, der sie nicht merkt, ist, diese Allgemeinheiten nach ihrem Wortlaut aufzufassen. Nämlich für das Vorkommen dieser Allgemeinheiten gibt es noch eine andere Ursache, und diese ist, dass die Menschen das Unmögliche nicht von dem
[118] Möglichen sondern, und Gott nicht die Macht über das Unmögliche beigelegt wird. Wenn man nun zu ihnen über das, was an sich unmöglich ist, bei ihnen aber zu den Möglichkeiten gehört, das heisst, in ihrer Meinung, spricht, dass Gott die Macht hierüber nicht beigelegt wird, so bilden[4] sie sich davon eine Unvollkommenheit und Schwäche in dem Schöpfer ein, nämlich, dass derjenige, der nicht Macht über das Mögliche hat, schwach ist. Und da es nach der Meinung der grossen Menge möglich ist, dass alle Wesen von dem Uebel frei seien, da Gott gesagt hat Sur. xxxii, 13: Wenn wir wollten, so würden wir jeder Seele ihre wahre Leitung zukommen lassen, aber es verwirklicht sich mein Ausspruch: Traun! ich werde die Hölle mit den Djinnen und den Menschen insgesammt füllen: so versteht die grosse Menge hiebei einen Sinn, die Auserwählten aber einen andern; und dieser ist, dass es für Gott nicht nothwendig ist, Menschen zu schaffen, mit deren Existenz ein Uebel verknüpft ist, und der Sinn der Stelle: wenn wir wollten, so würden wir jeder Seele ihre rechte Leitung zukommen lassen, wäre: wenn wir wollten, würden wir Menschen schaffen, mit deren Existenz kein Uebel verknüpft ist, sondern Menschen, welche die lautere Tugend wären, so dass dann jeder Seele ihre rechte Leitung zukäme. Dieses Mass genügt in diesem Thema: so gehen[5] wir denn zum fünften Thema über.

---

1) معرفة Druckfehler statt معرفته; siehe die Vorrede. 2) الذى Cod.
3) للمتعارضات Cod 4) تحيلوا Cod. 5) Lies فلنسر Cod.

Fünftes Thema.

Eschatologie.

Ueber die Existenz der Eschatologie stimmen die Religionen überein, und die Demonstrationen dafür stehen bei den wissenschaftlichen Männern fest Die Religionen sind verschiedener Ansicht über die Eigenschaft ihrer Existenz: oder eigentlich sind sie hierüber nicht verschiedener Ansicht, sondern nur über die Dinge der diesseitigen Welt, mit denen dieser übersinnliche Zustand für die grosse Menge versinnbildlicht wird. Nämlich einige Religionen stellen diesen als geistig dar, das heisst als einen Zustand der Seelen: andere sehen ihn als einen Zustand der Körper und Seelen zugleich an. Die Uebereinstimmung hierüber beruht auf der Uebereinstimmung der Offenbarung in diesem Puncte und auf der Uebereinstimmung der bei allen hiefür geltenden nothwendigen Beweise, das heisst, dass alle übereinstimmen, dass der Mensch eine doppelte Glückseligkeit hat, eine jenseitige und eine diesseitige. Und dieses ist bei Allen auf von Allen anerkannten Principien gegründet. Eines von diesen ist, dass der Mensch edler ist als viele Wesen, ein anderes, dass, wenn von jedem Wesen es offenbar ist, dass es nicht als Tand geschaffen ist, sondern für eine, von ihm geforderte Thätigkeit, und diese die Frucht seiner Existenz ist, dieses im höchsten Grade vom Menschen gilt. Auf die Existenz (Wirklichkeit) dieser Idee [119] bei allen existirenden Wesen hat schon Gott im Qorân aufmerksam gemacht, Sur. XXXVIII, 26: Wir haben die Himmel und die Erde, und was zwischen ihnen, nicht zum Tand geschaffen: dieses ist die Meinung der Ungläubigen. Aber wehe den Ungläubigen vor dem Feuer! ferner spricht er, indem er die Wissenden belobt, welche das von dieser Existenz geforderte Ziel anerkennen. Sur. III, 188: Diejenigen, welche Gottes gedenken, stehend und sitzend, und auf ihren Seiten (ruhend), und über die Schöpfung der Himmel und der Erde nachdenken (indem sie sagen): o unser Herr, du hast dieses nicht zum Tand geschaffen; hochgelobt bist du! so schütze uns denn vor der Strafe des Feuers. Das Ziel für den Menschen ist offenbarer als das für alle Wesen. Gott hat hierauf in mehr als einem Verse des Qorâns aufmerksam gemacht Sur. XXXIII, 117: Glaubt ihr denn, dass wir euch als Tand geschaffen haben, und dass ihr nicht zu uns zurückgebracht werdet. Ferner Sur. LXXV, 36: Glaubt der Mensch, dass man ihn in Vernachlässigung lässt, ferner Sur. LI, 56; Und ich habe die Djinnen und die Menschen nur geschaffen, dass sie mir dienen; er meint die Classe von Wesen, die ihn kennt. Ferner heisst es im Qorân, indem er auf die offenbare Nothwendigkeit der Anbetung Gottes von Seite der Kenntniss des Schöpfers aufmerksam macht, Sur. XXXVI, 21: Warum soll ich nicht denjenigen anbeten, der mich geschaffen hat, und zu dem ihr zurückgebracht werdet? Wenn es offenbar ist, dass der Mensch wegen mit ihm bezweckter Handlungen geschaffen ist, so ist auch klar, dass diese Handlungen specielle sein müssen, denn wir sehen, dass jedes einzelne der Wesen

nur wegen der Action geschaffen wurde, die in ihm sich findet, in keinem andern, das heisst, ihm eigenthümlich ist. Wenn dieses sich so verhält, so muss das Ziel des Menschen in den Handlungen sein, die ihm eigenthümlich sind, mit Ausschluss der übrigen Thiere, und dieses sind die Handlungen der vernünftigen Seele. Da die vernünftige Seele zwei Seiten hat, eine theoretische und practische, so muss die erste Forderung an den Menschen sein, dass er seine Vollkommenheit in diesen zwei Kräften erreiche, nämlich in den theoretischen und practischen Tugenden, und dass die Handlungen, wodurch die Seele diese zwei Tugenden erwirbt, die guten und schönen seien, und die, welche sie verhindern, die bösen und hässlichen seien. Und da die Bestimmung dieser Handlungen zumeist Sache der Offenbarung ist, so haben die Religionen sie
[120] bestimmt, und damit sie näher kennen gelehrt, und dazu aufgemuntert, die Tugenden empfohlen, die Niedrigkeiten verboten, das Mass kennen gelehrt, in welchem die Seligkeit für alle Menschen im Wissen und Thun besteht, ich meine, die allen gemeinsame Seligkeit, und hat von den speculativen Dingen so viele Kenntniss mitgetheilt, als für[1] alle Menschen unumgänglich nöthig ist; das ist die Kenntniss Gottes, der Engel, der edlen Wesen, der Glückseligkeit. Eben so haben sie von den Handlungen jenen Umfang bestimmt, durch welchen die Seelen in practischen Tugenden hervorragen: besonders diese unsere Religion. Denn wenn man sie mit den übrigen Religionen vergleicht, so findet man, dass sie die absolut vollkommene Religion ist: desswegen heisst sie das Siegel der Religionen. Nachdem die Offenbarung in allen Religionen die Fortdauer der Seelen verkündet hat, und die wissenschaftlichen Männer hierüber die Demonstrationen geliefert haben, und den Seelen nach dem Tode widerfährt, dass sie der körperlichen Leidenschaften entledigt werden, und wenn sie rein sind, dass ihre Reinheit sich verdoppelt, indem sie der körperlichen Leidenschaften entledigt werden, und wenn sie hässlich sind, dass ihre Hässlichkeit nach der Trennung vom Körper sich vermehrt, denn sie sind verletzt durch die Niedrigkeiten, die sie sich zugezogen haben, und ihre Reue über das, was ihnen durch die Trennung vom Körper an Möglichkeit der Reinigung entgangen ist, ist heftig, denn bloss in Vereinigung mit dem Körper ist ihnen ein Erwerb möglich, und hierauf spielt der Qorân an, Sur. XXXIX, 57. sonst möchte die Seele sagen: o meine Reue über das, was ich in der Sache Gottes verabsäumt habe, und traun, ich gehörte zu den Spöttern[2]: so stimmen die Religionen überein, diesen Zustand den Menschen bekannt zu geben, und man hat ihn die finale Seligkeit und die finale Unseligkeit genannt. Und da für diesen Zustand es im diesseitigen kein Bild gibt, und das Mass dessen, was davon durch die Offenbarung wahrgenommen wird, je nach den einzelnen Propheten, vermöge ihrem gegenseitigen Abstand[3] von einander hierin, nämlich in der Offenbarung, verschieden ist, so sind auch die Religionen in der Versinnbildlichung der Zustände, in welchen sich die Seelen der Glückseligen nach dem Tode und die Seelen der Unglückseligen befinden, verschieden. Einige geben kein Bild von dem, was dort

---

1) لجميع am Rande; der Text hat من جميع. 2) الساحرين Cod.
3) لتقاربهم Cod.

die reinen Seelen an Lust und die elenden Seelen an Qual finden werden, durch diesseitige Verhältnisse, sondern sagen ausdrücklich, dass alles dieses in geistigen Zuständen und Engelseligkeiten bestehe. Andere wenden zur Vergleichung die diesseitigen Verhältnisse [121] an, das heisst, die dort gefühlten Annehmlichkeiten werden durch die hier gefühlten versinnbildlicht, nachdem von ihnen die Qual, die mit ihnen verbunden war, abgenommen ist; und man versinnbildlicht die dortige Qual mit der hier gefühlten, nachdem von ihr die Befriedigung, die hier mit ihr verbunden war, weggenommen ist. Dieses geschieht, entweder weil die Stifter dieser Religionen von diesen Zuständen [1] durch die Offenbarung etwas erfahren haben, was jene, die die Vergleichung von der geistigen Existenz hernahmen, nicht erfahren haben, oder weil sie die Ansicht hatten, dass die Vergleichung mit sinnlichen Gegenständen für die grosse Menge ein stärkeres Verständniss möglich macht und diese sich eher zu diesen Dingen hin oder von ihnen weg bewegt. Desswegen verkündigen sie, dass Gott die Seligen wieder in Körper bringt, in welchen sie die ganze Ewigkeit an den angenehmsten sinnlichen Gegenständen Lust haben werden, ein solcher z. B. ist der Garten; und dass Gott den unglücklichen Seelen Körper gibt, in welchen sie die ganze Ewigkeit in dem qualvollsten sinnlichen Gegenstand Pein leiden: ein solcher ist z. B. das Feuer. Dieses ist der Fall mit unserer Religion, dem Islam, bei der Versinnbildlichung dieser Zustände. Und wir lesen im Qorân Beweise, welche gemeinsam für das Begreifen aller Menschen über die Möglichkeit dieser Zustände sind, denn der Verstand nimmt in diesen Dingen nicht mehr wahr, als die Möglichkeit in der für alle gemeinsamen Wahrnehmung. Alle diese Beweise gehören in die Kategorie des Schlusses der Möglichkeit der Existenz des gleichen Dinges von der Existenz seines Gleichen, ich meine sein Hervortreten in die Existenz. Der Schluss auf die Möglichkeit der Existenz des Wenigeren oder Geringeren [2] von dem Hervortreten des Gewaltigeren und Grösseren zur Existenz [3] ist z. B. die Stelle Sur. XXXVI, 78: er hat über uns eine Qualification ausgesagt (dass wir die Todten nicht erwecken können), und hat vergessen, dass wir ihn geschaffen haben etc. Der Beweis in diesen Versen gehört zum Schluss vom Anfang auf den Ausgang (die Wiederkehr), indem diese beiden parallel sind. In diesem Verse ist ausser dem Schlusse, der die Möglichkeit der Wiederkehr bejaht, noch der Bruch des Zweifels des Gegners dieser Ansicht wegen des Unterschiedes zwischen dem Anfang und der Wiederkehr bewerkstelligt, nämlich durch die Worte, Vers 80: „Der für euch aus dem grünen Baume Feuer hervorgebracht hat." Der Zweifel bestand darin, dass der Anfang zu Wärme und Feuchtigkeit gehört, die Wiederkehr zur Kälte und Trockenheit. Diesem Zweifel wird dadurch begegnet, dass wir sehen, dass Gott das Gegentheil aus dem Gegentheil hervorgehen lässt und es daraus schafft [4], wie er das Gleiche aus dem Gleichen schafft. Der Schluss auf die [122] Existenz des Wenigeren aus der Existenz des Mehreren findet sich z. B. Sur. XXXVI,

---

1) Die Worte من هذه bis الروحانى stehen am Rande.
2) الاصغر Cod. richtig. 3) الموجود Cod. 4) يخلقهم Cod.

81: Sollte der, welcher die Himmel und Erde geschaffen hat, nicht ihnen Gleiche schaffen können? Ja freilich, da er der wissende Schöpfer ist. Diese Verse enthalten zwei Beweise für die Wiedererweckung der Todten, und Wiederlegung des Beweises des Läugners desselben. Wollten wir uns daran machen, alle Beweisstellen des Qorâns zu erschöpfen, so würde die Rede sich zu weit ausdehnen; übrigens gehören sie alle zu der beschriebenen Art.

Alle Religionen stimmen mit einander überein, dass die Seelen nach dem Tode Zustände der Seligkeit oder Unseligkeit haben, und unterscheiden sich in der Versinnbildlichung dieser Zustände und in der Weise ihre Existenz den Menschen verständlich zu machen. Und es scheint, dass die Versinnbildlichung, deren sich unsere Religion bedient, das Verständniss am vollkommensten der grossen Menge beibringt, und ihre Seelen am meisten dorthin bewegt: die grösste Anzahl wird aber von den Religionen vor Allem ins Auge gefasst. Die geistige Versinnbildlichung aber scheint die Seelen der grossen Menge in geringerem Masse dorthin zu bewegen, und diese scheinen eine geringere Lust dazu und Furcht davor zu haben, als es bei der körperlichen Versinnbildlichung der Fall ist. Desswegen scheint es, dass die körperliche Versinnbildlichung eine grössere Zugkraft besitzt, als die geistige, die geistige aber den dialectischen Scholastikern mehr gefällt: diese aber sind die geringere Anzahl

Desswegen finden wir, dass die Moslimen [1] in Bezug auf das Verständniss der im Qorân vorkommenden Versinnbildlichung über die Eschatologie sich in drei Classen theilen. Eine Classe hat die Ansicht, dass jene Existenz von Lust und Vergnügen gerade dieselbe ist, wie diese Existenz hinnieden, nämlich von der nämlichen Gattung, und dass die beiden Existenzen sich nur durch die Dauer und das Aufhören unterscheiden, das heisst, jene dauert ewig, diese hört auf. Eine andere Classe sieht die Existenz für verschieden an; sie theilt sich in zwei Unterabtheilungen: die eine glaubt, dass jene Existenz, wofür das Sinnliche das Bild abgibt, geistig ist, und dass sie nur, um die Sache deutlich zu machen, versinnbildlicht wird. Für diese Ansicht giebt es viele bekannte Argumente aus der Religion, welche wir nicht aufzuzählen brauchen. Die andere Unterabtheilung glaubt, dass die Existenz eine körperliche sei, jedoch nimmt sie an, dass die dortige Körperlichkeit von der diesseitigen verschieden ist, weil diese dem Verderben unterworfen ist,
[123] jene aber ewig dauert. Auch diese Annahme hat Argumente aus der Religion für sich, und es scheint sie Ibn Abbâs zu theilen: denn man hat von ihm die Ueberlieferung, dass er sagte; für das Diesseitige im Vergleich zum Jenseitigen stimmen bloss die Namen. Diese Ansicht scheint am passendsten für die Auserwählten zu sein. Nämlich die Möglichkeit dieser Ansicht ist auf Sätze gegründet, worüber bei Allen kein Streit obwaltet, erstens, dass die Seele unsterblich ist und zweitens, dass gegen den Wiedereintritt der Seele in andere Körper nicht dieselbe Unmöglichkeit eintritt, wie bei ihrer Rückkehr in die früheren Körper selbst. Nämlich es ist offenbar, dass die Materien der diesseitigen Körper abwechseln und von einem Körper in einen andern übergehen, ich meine, dass

1) اهل hat ein Zeichen, dem aber nichts correspondirt.

die nämliche eine Materie sich bei vielen Individuen in verschiedenen Zeiten findet: und solche Körper können nicht alle actu sein, denn ihre Materie ist eine einzige. Zum Beispiel, wenn ein Mensch stirbt und sein Körper sich in Staub, und dieser Staub sich in eine Pflanze verwandelt, dann ein andrer Mensch sich von dieser Pflanze nährt, so wird daraus der männliche Samen, woraus dann ein anderer Mensch entsteht. Wenn man aber andere Körper (für das jenseitige Leben) annimmt, so tritt dieser Zustand nicht ein. Die Wahrheit aber in dieser Frage ist, dass für jeden Menschen dasjenige seine Pflicht ist, wozu ihn seine Speculation darüber führt, vorausgesetzt, dass es nicht eine Speculation ist, welche zur gänzlichen Aufhebung des Princips führt, denn diess wäre eine Läugnung der Existenz überhaupt. Denn diese Art von Annahme würde veranlassen, den Mann des Unglaubens zu bezichtigen, weil das Wissen der Wirklichkeit dieses Zustandes aus Religionstexten und aus dem Verstande selbst verständlich[1] für die Menschen ist. Alles dieses ist auf die Unsterblichkeit der Seele gebaut.

Wenn man fragt: findet sich in der Religion ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, oder eine Hinweisung darauf? so antworten wir: dieses findet sich im Qorân Sur. xxxix, 43: Gott nimmt die Seelen zu sich, wann sie sterben, und diejenigen, welche nicht sterben, bei ihrem Schlafe etc. Die Art des Beweises in diesem Verse ist die, dass er darin den Schlaf und den Tod in Bezug auf Annihilirung der Thätigkeit der Seele gleich setzt; und wenn die Annihilirung der Thätigkeit der Seele im Tode von einem Verderben der Seele, nicht von einem Verderben des Instrumentes der Seele herkäme, so müsste die Annihilation ihrer Thätigkeit im Schlafe [124] von einem Verderben ihres Wesens herkommen; und wenn dieses so wäre, so würde sie bei dem Erwachen nicht mehr in ihren Habitus zurückkehren. Da sie aber zurückkehrt, so wissen wir, dass diese Annihilirung nicht wegen etwas eintritt, das ihr in ihrer Substanz zugestossen ist, sondern wegen etwas, das ihr von Seite der Annihilirung ihres Werkzeuges zugestossen ist: und es folgt die Annihilirung der Seele nicht aus der Annihilirung des Werkzeuges. Der Tod aber ist Annihilirung: diese muss aber das Werkzeug treffen, wie es im Schlafe der Fall ist. Wie der Weise gesagt hat: Wenn der Greis ein Auge, wie das Auge eines Jünglings bekäme, so würde er sehen, wie ein Jüngling. Dieses hielten wir für gut, in der Untersuchung über die Glaubensartikel dieser Religion, welche unsere Religion, der Islâm, ist, schriftlich niederzulegen

Es bleibt nur noch von dem, was wir versprochen haben, übrig, eine Untersuchung über die Interpretation, die in der Religion erlaubt ist und nicht erlaubt ist, und wenn sie erlaubt ist, für wen sie erlaubt ist, anzustellen: und damit werden wir unsere Rede in diesem Buche schliessen.

So sagen wir denn:

Die Ideen, die sich in der Religion finden, sind von fünf Arten. Zunächst theilen

---

1) معلوم Cod. Am Rande ist معلوم, nicht nothwendig.

sie sich in zwei Classen, wovon[1] eine untheilbar ist, die andere[2] getheilt und zwar in vier Arten. Die erste, untheilbare Art ist, dass die Idee, welche ausdrücklich ausgesprochen ist, gerade die ist[3], die an und für sich[4] existirt. Die zweite Art mit vier Unterabtheilungen ist die, dass die ausdrücklich in der Religion gelehrte Idee nicht die wirklich existirende ist, sondern ein Ersatz dafür in Folge einer Versinnbildlichung. Die erste der vier Unterarten dieser Classe ist, dass man von dieser Idee, deren Bild ausgesprochen ist, die Existenz nur durch weithergeholte, zusammengesetzte Schlussfolgerungen kennt, die man nur in langer Zeit und durch viele Künste lernt, und deren bloss die überlegenen Geister fähig sind; und wobei man nicht erkennt, dass das ausgesprochene Bild etwas anderes ist, als der verglichene Gegenstand, ausser in einer solchen Weise, wie wir beschrieben haben. Die zweite Unterart steht dieser gegenüber, und ist die, dass man durch ein nahes Wissen beide Dinge zugleich weiss, nämlich, dass das deutlich Ausgesprochene ein Bild ist und wofür es ein Bild ist. Die dritte Unterart ist die, dass man durch ein nahes Wissen weiss, dass es ein Bild für etwas ist, aber durch ein fernes Wissen, wofür es ein Bild ist. Die vierte Unterart ist das Umgekehrte davon, nämlich
[125] dass man durch ein nahes Wissen weiss, wofür es ein Bild ist, und durch ein fernes Wissen, dass es ein Bild ist. Bei der ersten Art der beiden ersten Arten ist die Interpretation zweifellos ein Fehler: bei der ersten Unterart der zweiten Art, nämlich wo das ferne oder weithergeholte Wissen von den beiden Gegenständen gilt, ist die Interpretation speciell für die Feststehenden im Wissen, und die ausdrückliche Mittheilung derselben an andere, als sie, ist nicht erlaubt. Die dieser Art entgegenstehende, wo das nahe liegende Wissen für beide Gegenstände gilt, ist die Interpretation das von ihr bezweckte, und die ausdrückliche Mittheilung nothwendig. Bei der dritten Unterart verhält es sich nicht so[5], denn bei dieser Art geht es nicht an, die Versinnbildlichung wegen ihrer Ferne der grossen Menge verständlich zu machen, sondern sie dient bloss dazu, um die Seelen dahin zu erregen, z. B. die Worte des Propheten in der Tradition: der schwarze Stein ist die Rechte Gottes auf Erden, und andere ähnliche, wobei man von selbst oder durch ein nahes Wissen weiss, dass es ein Bild ist, und nur durch ein fernes Wissen, wofür es ein Bild ist. Denn das Nothwendige hiebei ist, dass es bloss die Auserwählten und die Wissenden interpretiren, und dass man denen, welche merken, dass es ein Bild ist, aber nicht zu den Wissenden gehören, auf die Frage, wofür es ein Bild ist, sage, entweder dass es zu den dunkeln Dingen gehöre, von welchen blos die im Wissen Feststehenden Kunde haben[6], oder dass man die Versinnbildlichung für sie

---

1) Ich erlaubte mir die Worte صنف غير منقسم, die im Codex fehlen, hineinzusetzen.

2) منها Cod. 3) ان يكون المعنى am Rande

4) بنفسه Schreibefehler statt في نفسه Cod.

5) Die eingeklammerten Worte واما الصنف الثالث فالامر ليس كذلك stehen nicht im Codex. Sie oder andere gleichbedeutende Ausdrücke sind zur Ergänzung des Sinnes nothwendig.

6) يعلمه undeutlich.

auf einen Gegenstand übertrage, der ihren Kenntnissen, dass es ein Bild ist, zunächst steht. Es scheint dieses das beste zu sein, um den Zweifel, der in der Seele hierüber obwaltet, zu entfernen. Die Regel in dieser Untersuchung ist die, welche Abu Hâmid in seinem Buche Attafriqa aufgestellt hat, nämlich, indem er diese Art kennen lehrt, dass das nämliche einzige Ding fünf Existenzen hat, die Abu Hâmid die wesentliche, die sinnliche, die imaginative, die intelligible und die zweifelhafte nennt, und wenn die Frage eintritt, sehe man, welche von diesen vier Existenzen die am meisten befriedigende für die Classe von Leuten ist, für welche es unmöglich scheint, dass das, was man meint, die wesentliche Existenz, das heisst die äussere, ist; und so stelle man die Versinnbildlichung auf die Existenz, für welche die Möglichkeit der Existenz in ihrer Meinung überwiegt. Darunter ist das Wort des Propheten in der Tradition zu subsumiren: Es gibt keinen Propheten, den ich nicht gesehen habe, ohne dass ich ihn bereits auf diesem meinem Standpunkt bis zum Paradis und zur Hölle gesehen hätte. Ferner das Wort desselben: Mein Teich und meine [126] Tribüne sind ein Garten von den Gärten des Paradises, und meine Tribüne ist auf meinem Teiche; ebenso: Jeden Sohn Adams verzehrt der Staub, mit Ausnahme des os coccygis[1]. Dass dieses Alles Bilder sind, erfasst man mit einem nahen Wissen, aber nur mit einem weithergeholten, wofür es Bilder sind. Man muss hiebei bei der Classe von Menschen, die dieses merken, dieses auf jenes der vier Dinge, welches an Aehnlichkeit zunächst steht, beziehen. Diese Art von Interpretation, wenn sie in diesen Stellen und auf diese Art angewendet wird, ist in der Religion erlaubt: wenn sie aber in andern Stellen angewendet wird, ist es ein Fehler. Abu Hâmid hat hier die Sache nicht unterschieden, z. B. wenn es eine Stelle ist, aus der man beide Punkte durch fernes Wissen erkennt, ich meine, dass er ein Bild ist, und wofür er ein Bild ist, sodass ein Zweifel entsteht, der bei dem ersten Anblick die Vorstellung erweckt, dass es ein Bild ist, und dieser Zweifel ist falsch. Hiebei ist nothwendig, diesen Zweifel aufzuheben, und sich nicht an die Interpretation zu machen, wie wir dich in diesem Buche an vielen Stellen belehrt haben, in welchen dieses den Scholastikern, ich meine die Aš'arîja und Mo'tazila, widerfahren ist. Die vierte Unterart ist der soeben besprochenen entgegengesetzt, und besteht darin, dass man nur durch ein fernes Wissen erkennt[2], dass es ein Bild ist, aber dass, wenn man zugibt, dass es ein Bild ist, es ganz nahe liegt[3], zu erkennen, wofür es ein Bild ist. In Bezug auf die Interpretation davon muss man ebenfalls zusehen, nämlich bei den Leuten, welche, wenn es ein Bild ist, wahrnehmen, wofür es ein Bild ist, aber nur durch einen Zweifel oder eine befriedigende Rede dahin gelangen, wahrzunehmen, dass es ein Bild ist, da sie nicht zu den Wissenden, im Wissen Feststehenden gehören. So ist es möglich, dass man sage, das Sicherste für die Religion ist, dieses nicht zu interpretiren, und für diese Leute die Dinge aufzuheben, wegen deren sie glauben, jene Rede sei ein Bild: und dieses

1) الذنب undeutlich. 2) معلوم Cod. 3) قرب Cod.

wäre das Beste. Man kann aber auch die Interpretation ihnen loslassen wegen der Kraft der Aehnlichkeit, die zwischen diesem[1] Ding und dem, womit es verglichen wird, besteht; nur dass aus diesen beiden Arten, wenn man die Interpretation für sie freigibt[2], sonderbare und vom äussern Wortlaut des Gesetzes sich entfernende Glaubenssätze entstehen. Häufig verbreiten sie sich, und die grosse Menge weist sie ab. Dieses ist, was den Ṣûfîs begegnete, und den Gelehrten, welche ihre Wege einschlugen. Und nachdem sich
[127] der Interpretation in dieser Religion Leute bemächtigt haben, welche diese Punkte nicht unterscheiden, und auch nicht die Classe von Leuten, für welche die Interpretation erlaubt ist; hat sich die Sache verwirrt, und es sind entgegengesetzte[3] Parteien entstanden, wovon eine die andere des Unglaubens beschuldigt. Und Alles dieses ist Unkenntniss des Zweckes der Religion und Ungerechtigkeit gegen dieselbe. Du hast nun durch unsere Rede den Umfang des Irthums kennen gelernt, welcher aus der Interpretation entspringt. Unser Wunsch[4] wäre, dass dieser Zweck in allen Reden der Religion von uns erreicht würde, dass wir in Bezug auf sie über das sprechen, was interpretirt werden soll oder nicht soll, und wenn interpretirt wird, für wen: ich meine in Bezug auf alle Schwierigkeiten im Qorân und in der Tradition, und dass wir zeigen, dass sie alle nach diesen vier Arten sich richten. Der Zweck, den wir in diesem Buche angestrebt haben, ist erreicht: wir haben ihn vorgezogen, weil wir ihn für den wichtigsten der mit der Religion verbundenen Zwecke ansehen. Gott leitet zum Richtigen, und ist Bürge für die Belohnung, durch seine Gnade und Barmherzigkeit. Geendet im Jahre 575 (1178/80)[5].

---

1) بين undeutlich. 2) ابيح undeutlich.

3) متباينة undeutlich; vielleicht heisst es bloss مباينة. 4) دودنا Cod.

5) Die Unterschrift des Codex lautet:

كمل الكتاب بحمد الله تعلى وحسن عونه وتاييده ومنه على يدى العبد الفقير الى رحمة مولاه الراجى رحمته ومغفرته لطف الله تعلى der Name ausgestrichen به بمنه ورحمته وذلك بمدينة المرية حاطها الله تعلى صبيحة يوم الاثنين الثانى و العشرين لشهر ربيع الاول عام اربعة وعشرين وسبعماية وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى اله و اصحابه اجمعين also geschrieben in Almeria a° 724 — 1324. Man sieht daraus, dass im XIV. Jahrhundert in Südspanien Averroes noch Leser fand, und zwar sehr verständige, wie aus den Correcturen und Randbemerkungen der Handschrift hervorgeht.

Zusatz. [128]

Die Frage, welche Ibn Roschd in der ersten Abhandlung berührt hat.

Möge Gott euere Ehre und euern Segen lang erhalten und die Augen der Wechselfälle des Schicksals von euch abwenden! Nachdem ihr durch euern vortrefflichen Verstand und euere edle Natur viele von denen, die sich mit diesen Wissenschaften abgeben, übertroffen habt, und euer wichtiges Studium dahin gelangt ist, dass ihr von dem Zweifel Einsicht bekommen habt, welcher in Bezug auf das Wissen des Ewigen Gottes bei seiner Verbindung mit den von ihm hervorgebrachten Dingen obwaltet, so liegt uns um der Wahrheit willen und um diese Bedenklichkeit[1] von euch zu entfernen, ob, diesen Zweifel zu lösen[2], nachdem wir ihn auseinandergesetzt haben[3]: denn wer die Bindung nicht kennt, kann die Lösung nicht bewerkstelligen. Der Zweifel entsteht nothwendig auf folgende Weise. Wenn alle diese entstandenen Dinge im Wissen Gottes sich befinden, bevor sie sind, sind sie, zur Zeit wo sie geworden sind, in seinem Wissen auf dieselbe Weise, wie sie in ihm vor ihrem Entstehen waren, oder sind sie in seinem Wissen, zur Zeit wo sie existiren, anders als sie in seinem Wissen vor ihrer Existenz waren? Und wenn wir sagen, sie sind im Wissen Gottes zur Zeit ihrer Existenz anders als sie in seinem Wissen vor ihrer Existenz waren, so folgt daraus, dass das ewige Wissen sich verändert, und dass, wenn jene Dinge aus dem Nichtsein in die Existenz treten, dort ein weiteres Wissen entstanden ist. Dieses ist aber unmöglich bei dem ewigen Wissen. Und wenn wir sagen, dass das Wissen davon in beiden Fällen identisch ist, sagt man, sind sie, nämlich die existirenden hervorgebrachten Dinge an sich selbst, bevor sie existiren, so wie sie zur Zeit ihrer Existenz sind? Man muss antworten: sie sind an sich, bevor sie existiren, nicht so, wie zur Zeit, wo sie existiren. Wenn dieses nicht wäre, so wäre das Existirende und das Nichtseiende identisch. Wenn der Gegner dieses zugibt, so fragt man ihn: Ist denn nicht das eigentliche Wissen die Kenntniss der Existenz, so wie sie ist? Und wenn er Ja! sagt, so sagt man ihm: Hienach ist nothwendig, wenn das Ding an [129] sich verschieden ist, dass auch das Wissen davon verschieden ist; wäre dieses nicht, so würde es anders gewusst werden, als es ist; und dann ist einer von zwei Fällen nothwendig, entweder dass das ewige Wissen an sich verschieden ist, oder dass die entstandenen Dinge von ihm nicht gewusst werden. Beide Fälle sind aber bei Gott undenkbar. Diesen Zweifel bestärkt noch das, was wir bei dem Menschen sehen, d. h. bei dem, dessen

---

1) الشبهة هذه Cod.; jedoch mit مق مو bezeichnet (مقدّم, مؤخّر).

2) يحل Cod.; man könnte auch يُحَلّ lesen. 3) تقديره Cod.

Wissen mit den nichtseienden Dingen in der Voraussetzung ihrer Existenz verbunden ist und mit ihnen verbunden ist, wenn sie existiren: es ist an und für sich klar, dass beide Wissen verschieden sind, sonst würde er ihre Existenz, zur Zeit wo sie existiren, nicht wissen. Davon rettet nicht, was die Scholastiker hierüber zu antworten gewöhnt sind, dass Gott die Dinge vor ihrem Werden, so wie sie zur Zeit ihres Werdens sein werden, weiss nach Zeit und Raum, und den andern Eigenschaften, welche jedem einzelnen existirenden Ding eigen[1] sind. Denn man sagt ihnen: Wenn sie existiren, entsteht dann eine Veränderung oder nicht? nämlich ein Heraustreten des Dinges von dem Nichtsein in die Existenz. Wenn sie sagen: es entsteht keine Veränderung, so bäumen sie sich gegen die Wahrheit; wenn sie sagen: es entsteht dann eine Veränderung, so fragt man sie: Ist die Entstehung dieser Veränderung von dem ewigen Wissen gewusst oder nicht? Dann tritt der vorhergehende Zweifel nothwendig wieder ein. Kurz, es ist schwierig[2], sich einen Begriff zu machen davon, dass das Wissen eines Dinges, bevor es existirt, und das Wissen von ihm, nachdem es existirt, ein identisches Wissen ist. Das ist die Auseinandersetzung dieses[3] Zweifels auf die kräftigstmögliche Weise, wie ich es mit euch besprochen habe.

Die Lösung dieses Zweifels fordert eine längere Rede: wir beabsichtigen hier nur den feinen Gedanken[4] auszusprechen, wodurch er gelöst wird. Schon früher hat Abu Hâmid in seinem Buche Tahâfut die Lösung dieses Zweifels durch etwas versucht, das aber nicht befriedigt[5]. Er gibt nämlich eine Abhandlung, deren Sinn auf Folgendes hinausgeht: er behauptet, dass Wissen und Gewusstes Verhältnissbegriffe (correlat) sind, und wie eines von zwei Correlaten verändert werden kann, ohne dass das andere sich an und für sich ändert[6], so scheine es auch der Fall mit den Dingen gegenüber dem Wissen Gottes zu sein, nämlich sie verändern sich an und für sich, während das Wissen Gottes
[130] um sie sich nicht ändert. Ein Bild der Correlation ist, dass eine und dieselbe Säule sich rechts von Zeid befindet, und dann in den Fall kommt, links von ihm zu sein, während Zeid sich unterdessen an und für sich noch nicht geändert hat. Dieses Bild ist aber nicht wahr. Denn der Bezug (die Relation) hat sich an sich geändert: nämlich der Bezug, der früher die Stellung rechts war, ist nun links geworden. Was sich nicht geändert hat, ist das Subject der Relation, d. h. der Träger derselben, nämlich Zeid. Da dieses so sich verhält, und das Wissen die Relation selbst ist, so ist es nothwendig, dass es mit der Veränderung des Gewussten sich selbst ändert, wie das Verhältniss der Säule zu Zeid sich mit ihrer Veränderung ändert, nämlich wenn sie links wird, nachdem sie rechts gewesen ist. Was nach unsrer Ansicht diesen Zweifel löst, ist, dass man erkennt, das Verhältniss des ewigen Wissens zum Existirenden sei verschieden von dem

1) الحتصة Cod. 2) فيعسر undeutlich. 3) هذا am Rande.

4) Ich schlage vor النكتة zu lesen; sehr häufig wird das Alif mit dem Lâm so verbunden, dass es wie Lâm aussieht.

5) مقنع nicht, wie gewöhnlich, مُقْنِع, sondern als Maçdar mimi مَقْنَع zu lesen.

6) تغيّر Cod.

des hervorgebrachten Wissens zum Existirenden. Nämlich die Existenz des Existirenden ist Ursache und Veranlassung unseres Wissens, während das ewige Wissen Ursache und Veranlassung des Existirenden ist. Und wenn dann, als das Existirende zur Existenz gekommen ist, nachdem es nicht existirte, in dem ewigen Wissen ein neuhinzutretendes Wissen entstanden wäre, wie dieses bei dem hervorgebrachten Wissen der Fall ist, so würde daraus folgen, dass das ewige Wissen von dem Existirenden verursacht, nicht die Ursache von ihm wäre. Dann ist nothwendig, dass in ihm keine Veränderung eintrete, wie es im hervorgebrachten Wissen geschieht. Dieser Irrthum kommt davon her, dass man von dem entstandenen Wissen auf das ewige Wissen schliesst: dieses ist aber ein Schluss vom Diesseitigen auf das Jenseitige; und man kennt wohl das fehlerhafte dieses Schlusses. Und wie bei dem Hervorbringer keine Veränderung durch die Existenz seines Hervorgebrachten entsteht, ich meine eine Veränderung, die vorher nicht da war, so entsteht auch im ewigen Wissen keine Veränderung durch das Entstehen des von ihm Gewussten[1]. So ist nun der Zweifel gelöst: und es folgt für uns nicht, dass, wenn dort, d. h. im ewigen Wissen, keine Veränderung eingetreten ist, es nicht das Existirende zur Zeit seines Entstehens weiss, so wie es ist. Sondern es folgt für uns, dass er es nicht mit einem hervorgebrachten Wissen weiss, sondern mit einem ewigen Wissen; denn die Entstehung der Veränderung im Wissen bei der Veränderung des Existirenden ist nur eine Bedingung in dem durch das Existirende verursachten Wissen. Dieses ist aber das hervorgebrachte Wissen. Dann steht das ewige Wissen mit dem Existirenden nur in Verbindung auf eine Weise, welche verschieden ist von der Weise, auf welche das hervorgebrachte Wissen damit verbunden ist; nicht dass es durchaus damit gar keine Ver- [131]
bindung hätte, wie man von den Philosophen erzählt, dass sie wegen dieses Zweifels sagen, dass Gott die Particularia nicht wisse[2]. Aber die Sache verhält sich nicht so, wie man sich dieses von ihnen fälschlich vorstellt: sondern sie haben die Ansicht, dass er die Particularia nicht mit einem hervorgebrachten Wissen wisse, zu dessen Bedingung es gehört, mit ihrem Entstehen zu entstehen, da er die Ursache von ihnen, nicht von ihnen verursacht ist, wie es bei dem hervorgebrachten Wissen der Fall ist. Dieses ist der Gipfelpunkt der Freiheit Gottes von Unvollkommenheiten, welche man anerkennen muss[3]. Die Demonstration hat gezwungen, anzuerkennen, dass er die Dinge weiss, denn ihr Hervorgehen[4] von ihm findet nur statt, weil er sie weiss, nicht bloss weil er existirt oder mit irgend einer Eigenschaft existirt, sondern weil er wissend ist: wie Gott im Qorân sagt Sur. LXVII, 14: Sollte der nicht wissen, welcher geschaffen hat: er ist der Scharfsehende, Kundige. Die Demonstration hat ferner gezwungen, anzu-

1) معلومه am Rande; der Text hat مفعوله.
2) بعلم oder فعلم للجزئيات Cod.
3) الذى يجب wiederholt; jedoch الذى ausgestrichen.
4) من جهة صدورها Cod.; am Rande steht اظنه كذا لان صدورها.

erkennen, dass er nicht mit einem Wissen weiss, das die Eigenschaft des hervorgebrachten Wissens hat. Somit ist nothwendig, dass es bei Gott für die existenten Dinge ein anderes, unqualificirbares Wissen gebe, und das ist das ewige Wie kann man sich vorstellen, dass die Peripatetiker unter den Philosophen die Ansicht haben, dass das ewige Wissen die Particularia nicht erfasse, da sie doch die Ansicht haben, dass es die Ursache der Vorherverkündigungen in den Traumgesichten und der Offenbarung, und anderer verschiedener Inspirationen ist. Dieses ist, was uns deutlich schien über die Art, diesen Zweifel zu lösen. Hierüber kann kein Bedenken und Zweifel stattfinden. Gott leitet zum Richtigen und zur Wahrheit.

Averroës -
(hrsg. &

MAY 18 1942
JUN 3 1944
OCT 5 1944
OCT 12 1946